

الدكتور زكي نجيب محمود

حياتنا العقلية

دار الشروق

أهــدأء 2004

ذ.محمود أبو زيد

جامعة عين شمس

فِي مَيَّانَا الْعَقْلِيَّةِ

الدكتور زكي نجيب محمود

فِي حَيَاتِنَا الْعَقَلِيَّةِ

دار الشروق —

تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة

١

لم يكن قد بقى على ختام الحرب العالمية الأولى إلا وقت قصير ، حين نظم عباس محمود العقاد قصيدته العظيمة « ترجمة شيطان » ، التى جاءت - كما يقول الشاعر نفسه عنها فى مقلمة نثرية قدمها بها - لفحة من نار الحرب ، وغيمة من دخانها ، فكأنما جاءت هذه القصيدة - والعشرة الأعوام الثانية من هذا القرن تدنو من ختامها - لتصور حالة من اليأس ، استولت على شعب ظل يطالب بحريته السياسية من الحاكم المسبب تارة ، ومن المستعمر البريطانى الدخيل تارة ، فجاءت الحرب العالمية الأولى ، لتكتم الأفواه ، وتكتم الأنفاس حيناً ، إذ لم تكن الدولة المستعمرة لتأذن لمفكر أو أديب بالمضى فيما كان قد بدأه المفكرون والكتاب منذ احتلت بريطانيا مصر سنة ١٨٨٢ ، من حملات يشعلون بها النفوس ويحركون للعقول ، طلباً للحرية ، ولما أن طالت أعوام الحرب ، أخذ القلق يذب فى أنفاس الشعب الصامت إلى حين ، الصابر بمطلبه حتى تزول محنة الحرب ، وجاءت قصيدة العقاد تعبيراً عن هذا القلق ، وهى قصيدة تستطيع أن تستبدل فيها بالمواجهة التى تمت بين الله والشيطان ، مواجهة أخرى بين الحاكم والمستعمر من ناحية ، والمفكر الحر من ناحية أخرى ، لتتحول للقصيدة بين يديك إلى ترجمة لكل مفكر حر لا يريد لحريته أن تحدها قيود .

فإذا كانت العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن ، قد شهدت طائفة من أعلام الأدب والفكر ، تصوب للناس قضية الحرية من بعض نواحيها :

الإمام محمد عبده بمقالاته الإصلاحية وبدفاعه عن الإسلام ، يوضح كيف يمكن أن يلتقى تراثنا الفكرى والدينى مع روح العصر التى يسودها العلم ، وهو بهذا قد وضع أمامنا المشكلة الرئيسية فى حياتنا الثقافية كلها خلال أعوام هذا القرن ، وإلى يومنا هذا ، وهى : كيف نوحّد بين تراثنا القويم والإسلامى من جهة ، وعوامل الفكر والحضارة فى هذا العصر من جهة أخرى ، توحيداً يدمج الجانبين معاً فى وحدة عضوية واحدة ، تحمل الطابع المحلى والطابع العالمى فى آن معاً ، وقاسم أمين بكتابه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » يمد من نطاق الحرية المنشودة حتى تشمل مع الحرية السياسية حرية اجتماعية للمرأة المغلولة بقيد السنين ، وأحمد لطفى السيد الذى أصدر صحيفة « الجريدة » سنة ١٩٠٧ لتكون منبراً للفكر العصري الحر ، ولساناً يطالب بالاستقلال وبالنستور ، وكان لطفى السيد ممن عملوا على إنشاء الجامعة الأهلية سنة ١٩٠٨ ، لإيماناً منهم بضرورة الروح العلمية الجامعية لتدعيم حركة التحرر الشامل ، أقول إنه إذا كانت العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن قد حفلت بطائفة من المفكرين والأدباء ، ينشرون فى الناس دعواتهم صريحة فى الصحف والكتب ، فإن العشرة الأعوام الثانية التى شهدت هول الحرب العالمية الأولى ، والتى كان من نتائجها السياسية فى مصر ، أن أعلنت الأحكام العرفية ثم أعلنت حماية بريطانيا لمصر ، قد اضطرت رجال الفكر والأدب أن يغيروا من أوجه نشاطهم : أحمد لطفى السيد يعتزل فى الريف ليترجم إلى العربية كتاب الأخلاق لأرسطو ، وطه حسين ينصرف إلى دراسته الأكاديمية لينجز رسالته عن « ذكرى أبى العلاء » و محمد حسين هيكل « يكتب أول قصة طويلة فى أدبنا الحديث وهى قصة « زينب » ، والعقاد ينظم القصائد المعبرة عن ذات نفسه ليبلغ بها النروة فى قصيدة « ترجمة شيطان » .

دعوات إلى الحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، لبثت تنبعث من أقلام المفكرين والأدباء ، منذ القرن التاسع عشر ، وأخذت آثارها تتراكم في النفوس ، حتى انفجرت ثورة سياسية عقب الحرب العالمية الأولى مباشرة سنة ١٩١٩ ثم لم تلبث هذه الثورة إلا قليلا ، حتى اتسعت رقعتها لتصبح ثورة تتعدى حدود السياسة والحرية السياسية والاستقلال عن بريطانيا ، وتكون ثورة فكرية عامة ، تشمل الأدب بكل فنونه ، والنقد ، والفلسفة ، والتعليم ، وغير ذلك من جوانب الحياة العقلية ، وحسبنا في هذا البعث الشامل ، أن نلتصم على الطريق معالمة الرئيسية ، متمثلة في مؤلفات أو في حركات تشير إلى الاتجاه الجديد .

وأول ما نصادفه من معالم الطريق ، في العشرة الأعوام الثالثة من هذا القرن ، كتاب « الديوان في الأدب والنقد » الذي أخرجه العقاد مع صديقه إبراهيم عبد القادر المازني سنة ١٩٢١ ، ليوجها به حملة نقدية في مجال الشعر ، يبغيان بها التحرر من قيود التقليد ، والدعوة إلى شعر جديد ، يكفل لصاحبه التعبير الحر عن ذات نفسه الفريدة ، حتى لا تنطمس معالمها في سواها فينمحي وجودها ، وإن الشاعر بتقريره لوجوده الفردي المتميز ، ليضع حجر الأساس في بناء الحرية الإنسانية المنشودة .

ولكى نرى الصورة في مجال الشعر على حقيقتها ، ينبغي أن نذكر حالة الضعف الشديد التي ألمت به في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، نتيجة لعصور الظلمة لإبان الحكم التركي ، وهي عصور امتدت ثلاثة قرون ، إذا عددنا الحملة الفرنسية على مصر ، واستيلاء محمد علي ، على حكم البلاد ، نهاية حقيقية — إن لم تكن نهاية شرعية — للعهد التركي ، فلما انسلخ من القرن التاسع عشر ثلثاه ، ونكبت البلاد بالاحتلال البريطاني فوق نكبتها

بالأسرة الحاكمة ، اشتدت الرغبة عند المصريين في أن يلتصقوا بملامح شخصيتهم الضائعة ، وكانت أولى خطواتهم نحو هذا الهدف ، أن يعيدوا إلى الأذهان كل ما يذكرهم بمجدهم الماضي ، ومن ثم نشأت حركة في الشعر ، يتخلص بها أصحابها من ركافة العهد التركي ، ويعودون إلى النماذج العربية القديمة في قوتها ورسالتها ، وساعدتهم على ذلك ، ما كانت المطبعة العربية قد أخرجه خلال القرن الماضي من دواوين الشعراء القدامى ، فرأوا أمامهم نماذج تحلى ، ذلك فضلا عن أساتذة للأدب في الأزهر ، تولوا حركة الإحياء الأدبي ونخص منهم بالذكر الشيخ حسين المرصفي بكتابه « الوسيلة الأدبية » الذي أوضح فيه بأسلوب جديد قواعد اللغة والنحو والبلاغة والعروض ، وعرض هذه القواعد في نماذج مختارة من الأدب القديم .

وكان محمود سامي البارودي هو الرائد الأول في حركة الإحياء الشعري ثم تبعه أحمد شوقي ، وحافظ إبراهيم ، وخليل مطران الذي وفد من سوريا ليقم في مصر ، وعلى أيدي هؤلاء جميعاً عاد الشعر العربي إلى سابق مجده ، مع تغذيته بغذاء من الثقافة الأوروبية التي اكتسبها بعض هؤلاء الشعراء من صلتهم بالغرب وثقافته .

لكن هذه الحركة - برغم قوتها - كانت حركة « إحياء » للقديم ، ولم تكن في صميمها « تجديداً » يساير العصر الحديث ، ولهذا سرعان ما جاء جيل جديد ، يهتم بالقصور عن بلوغ ما ينبغي للشعر الجديد أن يبلغه ، ومن أهم الخصائص التي كانت تنقص شعر هؤلاء في نظر الجيل الجديد ، وحدة القصيدة من حيث الشكل ، وذاتية التعبير من حيث المضمون ، بعد أن كانت القصيدة العربية تجعل لكل بيت منها كياناً مستقلاً ، ولا تتم بأن تنسكب أبيات القصيدة الواحدة في تجربة شعورية واحدة ، وكذلك بعد أن كان الشاعر العربي يعبر عن الجماعة قبل أن يعبر

عن ذات نفسه الفريسة ، أو يدفعه طغيان الحكم واستبداد المال أن يفتق جهده
الشعرى في مدح وهجاء وفى تهمة ورتاء ، بحسب ما تقتضيه المناسبات .

وكان رواد الحركة الجديدة التى لم ترد أن يقف التجديد عند حد إحياء
القديم ، بل أرادت أن تضيف قىما جديدة من شأنها أن تؤول بالمجتمع إلى
التحرر من قيوده جميعاً ، لا فرق فى هذه القيود بين ما يبيىء مع إحياء
التراث ، وما يبيىء عن ضعف الحياة فى عصورها المتأخرة ، أقول إن رواد
حركة التجديد هذه ، كانوا ثلاثة هم : عبد الرحمن شكرى ، والعقاد ،
والمازنى ، الذين أخذوا ينظمون الشعر خلال العشرة الأعوام الثانية من
القرن ، على النهج الذى كانوا يروجون له ، لكن أنصار الإحياء - برغم
هذا - لبثوا يسلمون أمامهم القضاء ، فكان لا بد من زلزلة عنيفة تهد البناء
القائم ، فكان أن صلر الكتاب الذى ذكرناه : « الديوان فى الأدب والنقد »
يوجه به صاحبه (العقاد والمازنى) حلة مدمرة نحو أمير الشعراء عندئذ
« أحمد شوقى » لعلهما بذلك أن يزيلا عن الوجود الأدبى صفحة ، ليفتحا
للناس صفحة جديدة .

وكانما سنة الحركات الفكرية أن تسير فى خطوات مثلثة ، فمن طرف
إلى نقيضه إلى مرحلة تجمع بين النقيضين ، فرأينا رواد المدرسة الجديدة
فى الشعر يقفون بوقفا عنيداً من شعراء البعث ، لكن العقد الرابع من هذا
القرن لم يكد يبدأ ، حتى ظهرت جماعة أطلقت على نفسها « جماعة أبولو » ،
وكان صاحب فكرتها والداعى لها أحمد زكى أبو شادى ، وقد تألفت هذه
الجماعة الأدبية فى خريف عام ١٩٣٢ ، لتجمع بين أعضائها كل من أراد
من الشعراء ، فلا تفرقة هنا بين مله وبين مله من مذاهب الشعر ، فرأينا
من أعضائها من يجرى مع التقليد فى شعره - مثل رجال حركة البعث أنفسهم :
شوقى ، ومطران - كما رأينا من أعضائها كذلك من انتحوا بالشعر منحى
جديدا متأثرين بما قرأوه لشعراء الغرب - والرومانسيين منهم بصفة خاصة -

وعلى رأس هؤلاء إبراهيم ناجي (وهو طيب) وعلى محمود طه (وهو مهتيس) ، ولم تكن هذه آخر الحركات في تطور الشعر ، لكننا سرّجى المرحلة الجديدة التالية إلى موضع آخر من هذا المقال .

٣

ومن معالم الطريق فيما بين الحريين ، حركة عقلانية ، نزع أصحابها نحو الاحتكام إلى منطق العقل قبل أى شئ آخر ، وقد تمثلت هذه الحركة في كثير من البحوث والكب والمواقف ، منها كتاب « الإسلام وأصول الحكم » لمؤلفه على عبد الرازق (١٩٢٤) فقد كادت مصر حينئذ أن تتورط بدافع من أطاع حاكمها (الملك أحمد فؤاد) في أن يجتمع في شخص ذلك الحاكم لقب « الخليفة » - خليفة المسلمين - إلى جانب لقب « الملك » ، وذلك بعد أن ألغت تركيا الخلافة من عندها - وكان سلاطين تركيا هم أيضا خلفاء المسلمين - على أثر ثورتها السياسية الاجتماعية بزعامة مصطفى كمال ، وإنما أراد ملك مصر أن يرث الخلافة بعد زوالها عن الأتراك ، لتجتمع في يديه رئاسة الدين ورئاسة الدولة معا ، وفي هذا الجمع خطورة كبرى على حركة التقدم الذى كانت مصر قد أدخلت بأسبابه ، لأن تسر الحاكم وراء قناع من الدين ، من شأنه أن يطلق يده في فرض ما شاء من قيود ، بحجة أنها قيود تفرضها مبادئ الإسلام ، فكان لا بد أن يظهر منا مفكر باحث ، ليقول للناس عن دراسة وتحقيق ، إن الإسلام لا يحتم أن يكون للدولة خليفة ، وما أغنانا عن الوقوع في مشكلات كالتى وقعت فيها أوروبا حين جمعت الدين والدولة في يد واحدة .

وفي سنة ١٩٢٥ أنشئت جامعة القاهرة ، وأدجت فيها الجامعة الأهلية التى كانت قد نشأت سنة ١٩٠٨ ، كما أدجت فيها كذلك مجموعة المعاهد العليا التى كانت تتفاوت أعمارها بين قرن كامل لبعضها - مثل كلية

الطب - وبعض القرن لبعضها الآخر ، فجاء إنشاء جامعة القاهرة علامة من أبرز العلامات الدالة على نهوض الشعب بثورة عقلية تتم الثورة السياسية ، ولم يكذب يعضى عام على إنشائها ، حتى أخرجت المطبعة للدكتور طه حسين كتابه « الأدب الجاهلي » ، الذى ظهر وكأنه إعلان بقيام منهج علمى جديد ، يرسم خطوات المنهج الديكارتي فى البحث ، يفرض الخطأ فيما توارثناه من معرفة ، حتى يثبت صوابه بالبرهان العلمى ، صوابا لا يرتكز على محيز سابق لفكرة معينة ، فإذا كان العلوم الشائع المتوارث هو أن الشاعر الفلانى قد عاش فى العصر الفلانى ونظم القصائد الفلانية ، فلنغرض بادئ ذى بدله أن لم يكن لهذا الشاعر وجود ، ومن ثم لا يكون هو ناظم القصائد المنحولة له ، ثم نغضى فى البحث على هذا الأساس الحر ، لننتهى إلى ما يؤدى إليه السير المنهجى من نتائج . . . ولما لقفزة طويلة نحو البحث الفكرى ، أن تدعو الناس إلى ضرورة الشك فى صحة النصوص الموروثة ، قبل أن تميل إليها الصواب عن طريق البحث العقلى المجرد :

وإنه لما يدل على سريان الروح العقلية إبان الفترة التى نتحدث عنها أن نظرية التطور الداروينية وما يتشعب عنها من فروع بعد أن كان الجهر بها فى نهايات القرن التاسع عشر ، يستدعى من رجال الفكر يقظة ليردوا على ما كان يظن أنه خطر على العقيدة الدينية - كما حدث عندما نشر جمال الدين الأفغانى كتابه فى « الرد على الدهريين » - أصبحت الآن مادة شائعة بين طبقات المثقفين . فى سنة ١٩٢٤ أصدر إسماعيل مظهر كتابه « ملقى السبيل » (وكان مظهر قد ترجم إلى العربية قبل ذلك كتاب أصل الأنواع لداروين) ، ليكون هذا الكتاب الجليل تطبيقا للنظرية على موضوعات عامة مما كان يعنى به الكتاب المصلحون عندئذ ، وهو يقول فى مقدمته لهذا الكتاب « إن للمذهب النشوء والارتقاء من الأثر فى فروع العلوم الحديثة ، مما يجعلنى أعتقد تمام الاعتماد بأن هذا المذهب جدير بأن يقف الإنسان أكبر

شطر من حياته وجهوده في سبيل درسه ونقله إلى العربية ، وأبناء الضاد على أبواب انقلاب علمي أدبي ، أخذت معاوله تهلم في بناء أساليبنا القديمة ، لتحل محلها أساليب حديثة التفكير ، ويهتما من هذا النص هذه الجملة الأخيرة لأنها تؤيد ما نصف به فترة ما بين الحربين في مصر ، من الناحية الفكرية ، وهو أنها فترة انقلاب علمي وأدبي ، تهلم أسلوبا قديما لتحل محلها أسلوبا جديدا ، هو الأسلوب العلمي العقلاني القائم على الدرس والتحقيق .

وهنا نذكر كاتب آخر أصغر سنة ١٩٢٥ كتاباً آخر عن « نظرية التطور » - مما يدل على أن الفكرة كانت عندئذ تشغل الأذهان - لكن هذا الكتاب من هذا الكاتب لم يكن عرضاً طارئاً في حياته الفكرية بل كان جزءاً لا يتجزأ من طريق واحد عاشه الكاتب ليبلغ به هدفاً واحداً جعله نصبه عينه ، وأما هذا الكاتب فهو سلامة موسى ، وأما طريق حياته الفكرية فهو الإيمان بالعلم الحديث وما يقتضيه من ضرورة تطوير الأدب والحياة بأسرها ، وأما الهدف المقصود بهذا كله فهو أن يقيم بناء جديداً على أنقاض بناء قديم ، فلم يأل سلامة موسى جهداً في كل ما كتب ، ليقاوم الأسلوب القديم في التفكير وفي الكتابة ، فإذا كان التقليديون يعنون بصقل العبارة اللفظية عناية تستنفد كل طاقتهم بحيث لا يبقى شيء منها لأى معنى يتقوله إلى القارئ ، فقد أراد هو بما أسماه « الأسلوب التلغرافي » في الكتابة أن نجى العبارة خادمة للمعنى المراد نقله ، بحيث لا تحشر فيها لفظة واحدة لا تخضع للمعنى المقصود .

لقد تميزت فترة ما بين الحربين بكثير من القلق الفكرى ، الناتج عن إحساس المثقفين بضرورة الجمع بين طرفين كانا ما يزالان يبلوان وكأنيهما تقيضان لا يجتمعان ، وهما : الثقافة التقليدية الموروثة من جهة ، والثقافة الأوروبية المنقولة من جهة أخرى ، وكان السؤال قد بدأ يطرح نفسه على رجال الفكر ، وهو : هل من سبيل إلى الجمع بين الثقافتين في وحدة عضوية

واحدة ، لا تتخلل عن الطابع المحلى المميز ، ولا تقصر فى مسابقة العالم المعاصر ؟ هنا كنت نجد ثلاث إجابات تصدر عن ثلاث فئات من المفكرين وتستيعب ثلاث أساليب فى الكتابة : فإجابة يتمسك بها أصحابها بالقديم الموروث فكراً وأسلوباً ، ومن هؤلاء مصطفى صادق الرافعى ، وإجابة يريد بها أصحابها القضاء الكامل على القديم الموروث والأخذ عن الثقافة الأوروبية - علماً وأدباً وأسلوب كتابة وطريقة حياة - أخذنا مطلقاً غير مشروط بشرط ولا مقيد بقيود ، ومن هؤلاء : سلامة موسى ، وإجابة ثالثة يحاول بها أصحابها أن يجدوا موقفاً وسطاً يجمع بين الطرفين ، فهم إذا كتبوا جاءت عباراتهم ملتزمة قواعد الأسلوب العربى اللتين ، وهم إذا فكروا حاولوا المزج بين موضوعات القديم وموضوعات الجليل ، وكان من حسن الطالع أن وقعت فى هذه الطائفة جمهرة الأعلام من رجال الفكر والأدب : العقاد ، طه حسين ، هيكىل ، المازنى . . . وغيرهم ، فلهؤلاء جميعاً مجموعات من مقالات كتبوها خلال الفترة التى نتحدث عنها ، ثم جمعوها فى كتب يكتفى أن تطالع أى كتاب منها ، لتجد ثقافة الغرب قد تجاوزت ثقافة العرب الأقدمين فى تأليف وانسجام . إذ قد نجد فصلاً عن هومر أو شكسبير أو شلى ، يعقبه فصل عن امرئ القيس أو ابن الرومى أو المتنبى ، وهكذا .

للعقاد فى هذه الفترة « مطالعات فى الأدب والحياة » (١٩٢٤) ، « ساعات بين الكتب » (١٩٢٩) و « المازنى » « حصاد البهيم » (١٩٢٤) و « قبض الريح » (١٩٢٧) و « صنوق الدنيا » (١٩٢٩) وإن القارئ ليدرك من مجرد المقارنة بين عنايات الكتب عند الأول وعنوانات الكتب عند الثانى ، أن هذين الزميلين الصديقين ، وإن يكونا قد اتفقا على الهدف (وهو الجمع بين الثقافتين) فقد اختلفا فى طريقة تناول : الأول جاد إلى درجة التزم فكراً وأسلوباً ، والثانى جاد فى فكرته ساخر تملؤه روح الفكاهة فى طريقة عرضه ، ولهيكىل من أمثال هذه المجموعات الجاهزة بين

الثقافتين « في أوقات الفراغ » (١٩٢٥) سبقه كتاب من جزءين عن جان چاك روسو (١٩٢١ - ١٩٢٣) أمهم به في إثراء الفكر السيامي الذي صاحب الثورة السياسية - ، ليكون الفعل مقرونا بالنظر ، وهو في طريقة كتابته وسط بين العقاد والمازني ، فهو لا يبلغ من الأسلوب العائس مبلغ العقاد ، ولا من الأسلوب الضاحك مبلغ المازني ، ويكتفي بروح سمحة منسطة الأسارير تسري بين أسطره .

وأما طه حسين فقد كانت طريقته في الجمع بين الثقافتين ، أن يعالج موضوعا عربياً قديماً بأسلوب غربي جديد ، وأن يكون مع الدعوة إلى العقل العلمي مرة ، ومع الدعوة إلى وجدان القلب مرة ، فانظر إليه كيف فجر قلبه الفكرية العقلانية سنة ١٩٢٦ بكتابه عن الأدب الجاهلي ، ليعود سنة ١٩٣٣ فيصدر رثاعته الأدبية « على هامش السيرة » فيقول في مقدمته : « أنا أعلم أن قوماً سيفيقون بهذا الكتاب ، لأنهم محدثون يكبرون العقل ، ولا يثقون إلا به ، ولا يطمثون إلا إليه ، وهم لذلك يضيّقون بكثير من الأخبار والأحاديث التي لا يسيغها العقل ولا يرضاها . . . وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء ، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغناء والرضى من العقل » .

لا عجب أن رأينا النقاد من زملائه يتصلون له بالتحليل والمقارنة فهذا هيكل يكتب فور صدور « على هامش السيرة » فيقول : « إنه (أي طه حسين) إلى حين وضع كتابه هذا ، كان من أولئك الذين يكبرون العقل ولا يثقون إلا به ، فهذا الكتاب تطور عظيم في نفسية طه وفي نظرته للحياة ، تطور واضح صارخ يكفي لتبينه أن نقرأ معاً مقدمتين : مقدمة « على هامش السيرة » ومقدمة « في الأدب الجاهلي » . . . إن بين في الأدب الجاهلي » و « على هامش السيرة » موضعاً للمقارنة ، فكلاهما

يتحدث عن العصر الجاهلي الذي سبق مولد النبي عاياه السلام ، والذي عاصر هذا المولد ، والكتاب الأول يهدم ما جاءت به الأساطير عن الجاهلية ، بل يهدم الكثير مما ينسب للجاهلية من شعر ونثر ، ويراه من وضع المتأخرين لأغراض دينية أو مخالفة للدين ، والكتاب الأخير يحلو هذه الأساطير وينمقها ، ويرى في ذلك غذاء لما سوى العقل من ملكات للناس ،

تلك كانت طريقة طه حسين في الجمع بين الثقافتين ، فهو « لم يتطور في نفسه ولا في نظره للحياة » كما يعلل هيكل لهذا الجمع ، بل إن الثقافتين كليهما قد اجتمعتا فيه على نحو يجسد لنا في رجل واحد ، ما كنا وما لا نزال نأمل أن نبخله من وحدة ثقافية تجمع لنا الطرفين ، ولعل الدكتور محمد عوض محمد كان أصدق تصويراً في تعليقه على كتاب على هامش السيرة « حين قال عن طه حسين - بطريقته الفكهة - « إن ثقافته الحقيقية هي ثقافة أزهرية متينة قوية الأسس . . . وأن ليست ثقافة للغربيين . . . إلا رواء وطلاء ، إن يهر العين منظره ، فإنه لا يذهب إلى غور بعيد ، وقدما قال نابليون في الروس : إنك إذا حككت الروس يدا لك الترى ، وفي وسعنا أن نقول إذا حككت طه حسين برفق ، يدا لك الأزهرى الفح الصميم بكل ما تحمله هذه الكلمة من فضل وعلم » .

ولو كان طه حسين حين كتب « على هامش السيرة » قد تطور في نفسه وفي نظره للحياة - كما قال هيكل عنه - لما رأيناه بعد « على هامش السيرة » يعود مرة أخرى فيصدر كتابه الهام « مستقبل الثقافة في مصر » (١٩٣٩) ليقول به للناس إنه لا بد لنا من الأخذ عن الأصول الثقافية اليونانية ، استمراراً لما كان آباؤنا الأقدمون قد فعلوا في نهضتهم الفكرية ، حين طفقوا يتقنون ثقافة اليونان العلمية والفلسفية بغير حرج ولا تردد ، ولا ترك الحديث عن طه حسين في هذا الموضوع من المقال ، دون أن نذكر ترجمة حياته الرائعة التي كتبها سنة ١٩٢٩ بعنوان « الأيام » ، فجاءت هذه الترجمة

اللاتية من أجل الثمار الأدبية في تلك الفترة ، التي اجتمعت فيها روافد الثقافة كلها من شرق ومن غرب .

هكذا قضينا أعوام العشرين الثالث والرابع من هذا القرن ، نمد ذراعا إلى تراننا فنحيه ، وذراعا إلى الثقافة الأوروبية فننقلها ، وإنه بلدير بالذكري هذه المناسبة ، أن نشير إلى عدد من المجالات التي ظهرت عندئذ . وشاعت شيوعاً واسعاً ، وكانت من أفضل الأدوات الثقافية التي مأت النفوس والعقول لتقبل نهار جديد في تاريخنا الثقافي ، ستظهر بواكره بعد الحرب العالمية الثانية ، ويبلغ النضج بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ - وأما هذه المجالات التي نشير إليها ، فهي « السياسة الأسبوعية » التي كان يرأس تحريرها محمد حسين هيكل ، و « البلاغ الأسبوعي » الذي كان يكتب فيه العقاد ، و « المجلة الجديدة » التي أصدرها وكان يرأس تحريرها سلامة موسى ، و « الرسالة » التي أصدرها وكان يرأس تحريرها أحمد حسن الزيات و « الثقافة » التي كان يشرف عليها أحمد أمين ، وأصدرتها لجنة التأليف والترجمة والنشر ، وهي لجنة تتألف من جماعة من رواد الثقافة الجديدة ، انشئت سنة ١٩١٤ لتدلل باسمها وينوع جهودها على اتجاهات الحركة الثقافية في هذا القرن العشرين كله ، إذ هي حركة تقوم على « الترجمة » عن الفكر والأدب الأوروبيين ، و « النشر » لخطائر التراث القديم ، لتخرجها إلى النور من خزان الكتب ، و « التأليف » الجديد الذي يحمل طابعا الحديث بما فيه من أصالة تستمد غذاءها من المادة المترجمة والمادة المنشورة على السواء .

— ٤ —

لأحسب الحركة الثقافية التي عاشتها مصر فيما بين الحربين ، تحاول فيها الجمع بين ثقافتين ، لأحسب تلك الحركة تتضح معالمها بأنصع مما تتضح به في أمثلة نسوقها لبعض الموضوعات التي كانت تشتجر فيها

الأقلام خلال تلك الفترة ، خصوصاً إذا تذكرنا حقيقة هامة جداً في هذا الصدد ، هي أن الكاتب الواحد قد يأخذ بهذا الرأي مرة وبذلك الرأي مرة أخرى ، مما يدل على أن قوران الآراء والمناهج لم يأذن لأحد عندئذ بالاستقرار على فكرة واحدة أمداً طويلاً ، ما دامت هذه الفكرة ماسة بأركان البناء الفكرى الجديد الذى كان المصريون عندئذ فى سبيل إقامته ، وما يدل كذلك على إخلاص المفكرين حينئذ لبلوغ غايتهم فى بعث الأمة بعثاً فكرياً شاملاً ، إخلاصهم لذلك إخلاصاً لم يسمحوا لأنفسهم معه أن يتعصبوا لفكرة أو لأخرى ، إذا أثبت تطور الأحداث خطأها وتعويقها لجرى التاريخ .

وأول موضوع تسوقه مثلاً للصراعات الفكرية فى عشرينات هذا القرن وثلاثيناته ، هذا الموضوع الأساسى بالنسبة إلى إقامة البناء الثقافى الجديد : ما هى الأصول الأولى التى نرد المصريين إليها ؟ أى أصول فرعونية أم هى أصول عربية لانجاوزها إلى ما وراءها فى التاريخ ؟ وقد ناصر الفرعونية سلامة مومى ومحمد حسين هيكل وغيرهما إلا أن هيكلًا عاد فتبين وجه الخطأ فيها بدأ بالدفاع عنه ، فقد بدأ هيكل - بمناسبة صدور كتاب عن (قصص البردى) لعالم أثرى عصرى (١٩٢٦) - بدأً هيكل فى ربط الصلة بين مصر القديمة ومصر الحديثة مؤكداً أن بين الحالتين « اتصالاً نفسياً وثيقاً ينسأه كثيرون ومحسبون أن ما طرأ على مصر منذ عصور الفراعنة من تطورات فى نظم الحكم وفى العقائد الدينية وفى اللغة وفى غير ذلك من مقومات الحياة ، قد فصل بين هذه الأمة الحاضرة وبين الأمة المصرية القديمة ، فصلاً حاسماً ، جعلنا إلى العرب أو إلى الرومان أقرب منا إلى أولئك اللذين عمروا وادى النيل فى ألوف السنين التى سبقت المسيحية » .

فرد على هذه النزعة الفرعونية كتاب يؤمنون بأن جنورنا عربية ، وبأنه من العيب أن نردها إلى أبعد من ذلك في التاريخ ، لتضل في مناهات القرون ، ومن هؤلاء أحمد حسن الزيات حين قال : « اشتهر بالرأى الفرعوني ابنان أو ثلاثة من رجال الجدل وساسة الكلام ، فبسطوه في المقالات ... حتى خال بنو الأعمام في العراق والشام أن الأمر جد ، وأن الفكرة عقيدة وأن ثلاثة من الكتاب أمة ، وأن مصر - رأس البلاد العربية - قد جعلت المآذن مسلات ، والمساجد معابد ، والكنائس هياكل ، والعلماء كهنة » وبعد أن يمضى الزيات بأسلوبه الهادئ البليغ في التكميم من الفكرة الفرعونية وأصحابها يلخص الموقف بعبارة ، فيقول : « وبعد فإن ثقافتنا الحديثة إنما تقوم في روحها على الإسلام والمسيحية ، وفي آدابها على الآداب العربية والغربية ، وفي علمها على القرائح الأوروبية الخاصة ، ولها ثقافة الردى فليس يربطها بمصر العربية رباط ، لا بللمسلمين ولا بالأقباط » .

وتسوق مثلاً ثانياً للموضوعات التي اختلف فيها رجال الفكر في الفترة التي نحللها ، وكيف جاء اختلافهم في موضوع الخصائص الأصلية التي يتميز بها المصريون ، وهل هي أقرب إلى خصائص اليونان ، أو إلى خصائص العرب ، ومرة أخرى ننبه إلى نقطة هامة ، وهي أن المتعارضين لم يثبتوا على آرائهم فيما كانوا يعرضون بالرأى فيه ، ومبادلة الرأي هذه المرة كانت بين توفيق الحكيم وطه حسين ، فيطرح الحكيم المشكلة بقوله : « إنما الأمر الذي يحتاج إلى كلام هو معرفة سمات الفكر المصري ، معرفة أنفسنا ، حتى تبين لجيلنا مهمته : هذه هي المسألة (وليلاحظ قارئ اليوم أن هذه نفسها ما زالت هي المسألة المطروحة أمام المفكرين ، وقد دنونا من ختام العقد السابع من القرن العشرين) ... وعرض الحكيم في حديثه ليؤكد

أن الروح المصرية والروح العربية مختلفتان ، ولقد اختلطت إحداهما
 بالأخرى على نحو يصعب معه فصلهما ، لتمييز الواحدة من الأخرى ،
 لكن هذا الفصل أمر لا بد منه ، إذا أردنا أن نتبين أنفسنا ، ويعرض
 الحكم تحليله هو على قرائه ، فيبين - أولا - أن دراسة الفن المصري
 والفن الإغريق كفيلة بأن تبرز الفرق بين العقليتين : « ما بال تماثيل الآدميين
 عند المصريين مستورة الأجساد ، وعند الإغريق عارية الأجساد ؟ هل
 الملاحظة الصغيرة تطوى تحتهما الفرق كله ، نعم ، كل شيء مستتر خفي عند
 المصريين ، عار جلي عند الإغريق ، كل شيء في مصر خفي كالروح ،
 وكل شيء عند الإغريق عار كالمادة ، كل شيء عند المصريين مستر كالنفس ،
 وكل شيء عند الإغريق جلي كالمنطق ، في مصر الروح والنفس ، وفي
 اليونان المادة والعقل » ، ويعد هذه المقارنة يجرى الحكم مقارنة أخرى
 لنتم له المقدمات ، مقارنة بين اليونان والعرب ، فيقول إن خط الإغريق
 تماثل لخط العرب : « كل تفكير العرب وكل فن العرب في لذة الحس
 والمادة ، عند الإغريق الحزكة ، أي الحياة ، وعند العرب السرعة ،
 والخلاصة هي أنه « من المستحيل أن نرى في الحضارة العربية كلها أي
 ميل لشئون الروح والفكر بالمعنى الذي تفهمه مصر والهند من كلمتي الروح
 والفكر » ولا ريب عندى أن مصر والعرب طرفا نقيض : مصر هي
 الروح ، هي السكون ، هي الاستقرار ، هي البناء ، والعرب هي المادة ،
 هي السرعة ، هي الطعن ، هي الزخرف ، مقابلة عجيبة : مصر والعرب
 وجهها درهم ، وعنصر الوجود ، أي أدب عظيم يخرج من هذا التلقيح ؟
 إنى أتمنى للأدب المصري الحديث هذا المصير : زواج الروح بالمادة والسكون
 بالحركة ، والاستقرار بالقلق ، والبناء بالزخرف » :

ويرد طه حسين على الحكم ، رافضا أن تنسب الروح المصرية إلى

أصول تبعدها عن العرب وعن اليونان ، ذلك أن الغوص بالروح المصرية الحديثة إلى الأصول القرعونية مضطر إلى الضرب في مجاهل التخمين ، على أن النسبة إلى العرب أمر قائم مشهود : « نحن - إذن - أمام أمرين ، أحدهما عرضة للشك الشديد ، لا تكاد تعرف منه شيئاً ، والآخر لاسيل إلى الشك فيه ، أحدهما حياة مصر القديمة وحضارتها العقلية - إن صح هذا التعبير - والآخر حياة العرب وحضارتهم ، فإلى أى الأمرين نغزغ لنقيم عليه بناء أدبنا بالحديد ؟ أ إلى الشك أم إلى اليقين ؟ » ويمضى الدكتور طه حسين في رده على الحكم ليخلص إلى جوهر الموضوع ، وهو : ثم تتكون روح مصر منذ استعربت ؟ ويجب بأنها تتكون من عناصر ثلاثة ، أولها العنصر المصرى (خالص الذى ورثناه من المصريين القدماء ، وثانيها هو العنصر العربى الذى يأتينا من اللغة ومن الدين ومن الحضارة ، وثالثها هو العنصر الأجنبى الذى أثر في الحياة المصرية دائماً ، والذى سيؤثر فيها دائماً ، وهو هذا الذى يأتينا من اتصالها بالأمم المتحضرة في الشرق والغرب ، جاءها من اليونان والرومان واليهود والفينيقيين في العصر القديم ، وجاءها من العرب والترك والفرنجية في القرون الوسطى ، ويجيئها من أوروبا وأمريكا في العصر الحديث (راجع مجلة الرسالة ، أعداد شهر يونيو ١٩٣٣) .

ونسوق مثلاً ثالثاً مما كان يدور فيه القول بين الأدباء والمفكرين في فترة ما بين الحربين ، موضوع القديم والجديد في تصور الناس للأدب . فهناك من ينصرفون باهتمامهم إلى صقل اللغة وتبجيلها دون أن تكون هناك الفكرة التى ينقلونها بتلك اللغة ، وهؤلاء هم أنصار القديم ، وهناك من يهتمون بالفكرة أول ما يهتمون ، وهؤلاء هم أنصار الجديد - بتعبير أبناء الفترة التى نعرضها هنا - ، ونستطيع أن نتخذ سلامة موسى مثلاً متطرفاً لفريق المجددين ، ومصطفى صادق الرافعى مثلاً متطرفاً لفريق المتشيعين للقديم .

كتب سلامة موسى - مهاجرا يقول : « أدبنا الصنعة يكتبون وكل همهم
مختصرون في تأليف استعمارية أو مجاز جميلة ، أو كناية بارعة ، أو غير
ذلك من الفقاقيع ، فإذا أراد أحدهم أن يؤلف كتابا أو يضع مقالة ، لم يكن
أقل عناية بالموضوع الذي يكتب فيه ، وإنما يعتمد إلى الفقاقيع ، فيؤلف
منها عبارة خلاصة ، فيتوكل بها لإنشاءه ، أو يرصها رصا ، وكثيرا ما يعجز
أمثاله عن تأليف عبارة من إنشائهم الخاص » وكتب كذلك في موضع
آخر يقول : « في مصر وسوريا طبقة من الأدباء لها عيون من خلف
رعوسها ، فإذا نظرت لم تر سوى الماضي ثم هي مع ذلك لا ترى كل الماضي ،
وهي لو استطاعت أن تفعل ذلك .، لكان لها من ذلك بصيرة بالحاضر
والمستقبل ، أجل ، لو كانت هذه الطبقة تنظر إلى الماضي خلال تلسكوب
العلوم الحديثة لاستطاعت أن تقرأ لغة الطبيعة ، وتترك أن روح العالم هي
روح نشوء وتطور » .

ويرد الرافعي على هذا الهجوم ، فيؤكد أن علته الحقيقية ترجع إلى
التمكن من لغة العرب وأدبهم ، فن لم يجد في حياته الفرصة لهذه الدراسة ،
وشاءت له ظروفه أن يدرس لغة أجنبية ، راح يهتم اتهامات مصدرها
صجزه عن التعبير بلغة العرب ، وهنا يتدخل الدكتور طه حسين ، فيناصر
سلامة موسى بعض المناصرة ، ويصحح الرافعي فيما ذهب إليه ، فيقول :
« نعتقد أن الأستاذ الرافعي يسرف في هذا الحكم ، ولعل مصدر إسرائه . . .
أنه أخطأ فهم ما يكتب أنصار المذاهب الغريبة ، وهو إنما أخطأ الفهم لأنه
أخطأ النوق وإنما أخطأ النوق لأنه أخطأ الفهم ؛ إن بعض أنصار المذهب
الجلديد . . . قد أخلوا من اللغة العربية وآدابها بحط لا بأس به ، وإن قوتهم
في اللغة الأجنبية وآدابها لم عملهم على أن يضيعوا حظهم في اللغة العربية
وآدابها ، إذن فانتصار هؤلاء للمذهب الجديد ليس ضعفا ، وليس اعتذارا
لأنفسهم وليس تعصبا للأدب الأجنبي الذي تفوقوا فيه » .

وهذا مثل رابع تقدمه لما كان يشغل الأدباء والمفكرين في مصر إبان الفترة التي نتحدث الآن عنها - فترة ما بين الحربين - فلم يكن يكفي أن يختلف المختطفون على أى الثقافتين يجب علينا الانتماء إليها في نهضتنا الأدبية : العربية القديمة أم الأوروبية الحديثة ؟ بل حدث خلاف فرعى بين أنصار الثقافة الأوروبية الحديثة أنفسهم ، كان السؤال هذه المرة هو : أى الثقافتين الأوروبيتين يجب الأخذ بها قبل أختها ؟ أى ثقافة اللاتين أم ثقافة السكسون ؟ وبدأ الحوار في هذا الموضوع بمقالة نشرها العقاد تطبيقاً على كتاب أصله أنطون الجميل عن « شوق شاعر الأمراء » ، فجاءت في هذا التعليق موازنة بين طريقة اللاتينيين في النقد الأدبي وطريقة السكسونيين ، خلاصتها أن الأولين يتقدمون الأدب ، وكأنهم يتحدثون حديثاً ظريفاً في صالون ، وأن الآخرين يتقدمون الأدب نقلاً موضوعياً يضرب في لباب الموضوع بغير اصطلاح الظرف الاجتماعي الواجب اصطناعه في ندوات الأصدقاء ، وكأنه العقاد فيما كتب على اعتقاد بأن ثمة فرقاً بين الثقافتين ينبثق من الفرق بين المزاجين ، وأن هذا الفرق واضح في مفكرينا وأديابنا أنفسهم ، فن درس منهم الثقافة اللاتينية وجدته أقرب إلى أن يكون مؤرخاً للأدب أو شارحاً له ، ومن درس منهم الثقافة السكسونية وجدته أقرب إلى أن يكون هو نفسه كاتباً أدبياً أو شاعراً .

وهنا تصدى الدكتور طه حسين للرد والتصحيح ، زاعماً أن « ليس هناك نقد لاتيني ونقد سكسوني ، وإنما هناك نقد فحسب ، نقد يعتمد على هذا النوق الفني العالي الذي أحلته الثقافة اليونانية واللاتينية ، وورثته عنهما الأمم الحديثة على اختلاف أجناسها وبيئاتها ، فكل النقاد من الفرنسيين والإيطاليين والألمانيين والإنجليز قد قرعوا آيات البيان اليوناني واللاتيني وذاقوا آيات الفن اليوناني والروماني لأنفسهم ، أو كورت لم هذه القراءة ذوقاً عاماً مشتركاً بينهم جميعاً يختلف في ظاهره ولكنه لا يختلف في جوهره

لأن هذا الجوهر واحد مستمد من هوميروس وبنيتار وسوفوكل وأرسطوفان وأفلاطون .



هكذا كنا في فترة ما بين الحربين ، نحاول العثور على الجذور العميقة التي يمكن أن نثبت منها شجرة الحياة المصرية الجديدة ، نحاول ذلك في الشعر ، وفي النقد الأدبي وفي الفكر النظري ، لكن هذه المحاولة تجاوزت ذلك كله ، تجاوزته إلى مجال الخلق الأدبي الجديد في القصة والمسرحية ، فلئن كان الشعر صورة مألوقة في الأدب العربي منذ أقدم العصور فلم تكن القصة — بمعناها الفني الحديث — ولا المسرحية مألوفتين معروفتين ، فإذا لو أجرينا عليهما المحاولات ، لنتخذ منهما وسيلتين جديدتين في البحث عن أنفسنا ؟ لقد بحثنا عن هذه النفس في القصة وفي المقالة ، وبقى أن نلجأ إلى طريقتين أخريين في التحليل والتجسيد ، التحليل الذي يتعقب سلوك الناس إلى أصوله الأولى ، والتجسيد الذي يبلور روح المجموع في أشخاص يصورهم كاتب القصة أو كاتب المسرحية .

وكانت أولى محاولتنا الجادة في القصة — كما ذكرنا — هي « زينب » وهي القصة التي كتبها محمد حسين هيكل في منتصف العقد الثاني من القرن ، كتبها ليجسد فيها دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة ، وليعرض في حوادثها عيوب المجتمع التقليدي الذي يحول دون امرأة ورجل متحابين لا شيء إلا لأحدهما من طبقتين متفاوتتين من حيث الفنى والفقر .

ونمضى إلى العقد الثالث من القرن ، فنرى « المقالة » قد ملأت الفراغ الأدبي كله سواء في ذلك المقالة السياسية التي اشتعلت حرارة من نار الثورة ، والمقالة الأدبية والفكرية التي انتقل إليها الخلاف السياسي المنهجي بين الكتاب

ليصبح خلافا فكريا فلسفيا - حتى إذا ما بلغنا أواخر العقد الثالث هذا ، صادفتنا ألوان أدبية جديدة : صادفتنا « الأيام » للدكتور طه حسين ، و « عودة الروح » لتوفيق الحكيم ، وبعض المسرحيات الشعرية لأحمد شوقي ، وهى كلها - بمعنى من المعانى - محاولات فى سبيل العثور على حقيقة أنفسنا : أهى تقوى بنا إلى جنود فرعونية كما يذهب توفيق الحكيم فى عودة الروح ؟ أم هى جمع بين الثقافة العربية الأصيلة والروح الغربية ، كما يتمثل هذا الجمع فى ترجمة طه حسين لحياته ، وفى مسرحيات شو- الشرقية المضمون الغربية الشكل ؟

لقد جاءت قصة « عودة الروح » فى موضعها الزمى من تاريخنا الفكرى الحديث ، شاهدا قويا على رغبة المصرى - إذ يرى نفسه فى دوامة التيارات الثقافية الوافدة إليه من كل صوب - فى أن يثبت ذاته إثباتا يجعلها « مصرية » خالصة تتميز بطابع خاص ، وهى ذات تصارع الزمن لتتخلد وتستعصى على الفناء ، ثم هى فى هذا الصراع لا تجمد ولا تتخذ إلا لى تتورجج يظهر لها من أصلابها زعم قائد ، ولئن جرت الأسطورة المصرية القديمة برواية عن إيزيس وكيف طففت تجمع أوصال أخيها أوزيريس الممزقة المبعثرة حتى أعادته كائناً سوياً تدب فيه الروح من جديد ، فهكذا تجرى الحياة فى مصر أبدا على مر التاريخ الطويل : يمزق أشلاءها من يمزق ، لكن ذلك لا يطول طويلا حتى يتولاها زعم من أبنائها فيجمع شملها ويعيدها أمة سوية ممثلة بلواقع الحياة .

ونغضى مع الزمن إلى العقد الرابع من هذا القرن - الثلاثينات - لنجد أنفسنا أمام حصاد غنى من ثمار الفريجة الأدبية فى القصة والمسرحية ، لكن المحاولة الرئيسية لم تزل هى هى ، وأعنى محاولة البحث عن حقيقة أنفسنا فيما نحمله من شخصيات نصورها بوحى من الواقع الملموس ، كل كاتب بحسب استعداد وطريقته فى الخلق الفنى ، فإذا كان توفيق الحكيم قد لمس

للصراع العنيف بين المصرى وتيار الزمن ، لسه فى قصته « عودة الروح » ،
 فقد عاد إليه بصورة أصرح - وأقوى - فى مسرحيته « أهل الكهف »
 (١٩٣٣) التى بناها على القصة الواردة فى الكتاب المقدس وفى القرآن
 الكريم ، إلا أن الكاتب هنا قد جعل فعل الزمن أقوى من جوارف الإنسان ،
 فهؤلاء هم أهل الكهف بعد أن استغرقوا فى نوم طويل ، أبعدهم عن مجرى
 الحوادث مئات السنين ، عادوا إلى الحياة من جديد ، وانطلقوا يبحثون
 عما كان يربطهم بها من روابط : الوالد يبحث عن ولده فيعلم أنه مات منذ
 قرن كامل ، فلا يطيق العيش بعد أن انفصلت روابطه بالناس من حوله ،
 وهذا حبيب يلتمس حبيبته ، فيلتقى بخفيصة لها ، شبيهة بها ، فيحبسها الحبية
 القديمة ، ويحدث أن تحبه هذه الخفيصة ، لكن ما إن اكتشف كلاهما حقيقة
 الواقع ، حتى تصعقهما هذه الحقيقة ، فلا يحتملنها ، وهكلا قل فى
 سائرهم ، كل منهم تفجؤه الفجوة بين حقيقته هو ، والحقيقة الخارجية
 فيؤثر الموت على حياة لاروابط فيها بينه وبين أهلها .

إن كاتبنا المسرحى العظيم ، يؤمن فى أعماق نفسه بوجود قوة غيبية
 لا قبل للإنسان بردها ، فإن أومه خياله - أو أومه العقل المحدود -
 بأنه قادر على أن يفرض سلطانه ، حدثت الفاجعة ونزلت المأساة ، ولذلك
 لا مفر للإنسان إذا أراد لنفسه عيشا سعيداً ، من أن يحيا فى ظل إيمانه
 وعلى دفء عاطفته ، وأن يحصر المعرفة العلمية فى حدودها مهما ضاقت
 تلك الحدود ، ولعل هذا هو الفارق الرئيسى بين ما يسمى بالشرق
 وما يسمى بالغرب - فى التقسيم الثقافى لمجموعات البشر - وهو أن الغرب
 يدعى بعلمه العقلى أكثر مما يستطيع ، وأكثر مما يوفر للحياة الإنسانية
 هوائها ، وأما الشرق ، فلو ترك لطبيعته ، أثر أن يستمع إلى صوت
 وجدانه ، حتى وإن لم يعد له بالعالم الكثير من هذا الكون الكبير ، وإذا
 شئت عبارة موجزة تلخص هذا الفارق بين الثقافتين ، قل إن فى الغرب
 علما وفى الشرق تصوفا ، وإن التصوف أعلى مرتبة من العلم .

هذا وهو في مسرحية أخرى له ، مسرحية « شهرزاد » يجعل بطلها شهریار يبلغ من المتعة الحسية الجسدية أقصى مداها ، لكنه بعد ذلك لم يسترح ولم يطمئن ، يريد معرفة سر الكون ، لكن هذا السر يستغل على فهمه العقلي ، ولم يكن له بد - إذا أراد الوصول - من أن يلجأ إلى بصيرته التي تنفذ به خلال العالم المنظور ، وإلا فهذا العالم المنظور ضارب حوله بنطاقه ، لا يجد له منه مهربا ، لو جعل أدواته هي الحواس التي تشتهي ، والعقل الذي يفسر . . . ومن هذه الزاوية نفسها - زاوية الإيمان بقصور العقل والعلم ، يكتب الحكيم قصة « عصفور من الشرق » ليرد بها على غرور الغرب بعلمه وآلاته : « فإذا صنع لنا العلم ؟ وماذا أفدنا منه ؟ الآلات التي أتاحت لنا السرعة ؟ وماذا أفدنا من هذه السرعة ؟ البطالة التي تلم بعمالنا ، وإضاعة ما يزيد من وقت فراغنا فيما لا ينفع . . . ولا نترك توفيق الحكيم في ثلاثينات هذا القرن ، دون أن نذكر كتابه « يوميات نائب في الأرياف » الذي يقدم صورة نضرة للحياة في الريف المصري ، ومدى ما كان يفهم أهل الريف عن التشريعات والقوانين ، فهم لا يفهمونها ولا يدركونها ، وهي لا تراعى حقائق معاشهم ومدى إدراكهم .

وظهرت في الثلاثينات قصتان للصديقين المازني والعقاد ، قصص المازني عنوانها « إبراهيم الكاتب » (١٩٣٢) وهي بمثابة ترجمة ذاتية للكاتب ، تحلل ظاهرة الحب التي تربط بين الرجل والمرأة ، كما تشير إلى صفة رئيسية في الكاتب ، وهي انحصاره في ذاته ، وأما قصة العقاد فعنوانها « سارة » (١٩٣٨) وهي - كزميلها - تحليل لظاهرة الحب بين الرجل والمرأة ، لكن التحليل هنا مأخوذ من زاوية جديدة ، هي الزاوية التي يكون فيها الحب عقلا كله ، والحيوية حيوية جسدية كلها . . . ترى هل شغل للكاتبان في قصتهما هاتين بتحليل الحب ، نتيجة لظفر المرأة بحريتها

عندئذ على نطاق ملحوظ ؟ وبهذا تكون هاتان القصتان مكملتين - من حيث الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها - لقصة « زينب » التي أخرجها هيكل سنة ١٩١٤ ، فكلها تجسيد للنتائج التي تترتب على دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة : في « زينب » لم تكن المرأة قد ظفرت من حرمانها إلا بقبس ضئيل يتيح لها أن تحب ، دون أن تجهر بحبها ، وفي « إبراهيم الكاتب » تتعدد المحبوبات للحبيب ، وفي « سارة » تلعب المحبوبة بمقل حبيبها ، كأنما في هذا إشارة إلى أن الحرية للمرأة قد زادت على حددها المأمول .

٦

وتنشب الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩ ، لتلوم حتى سنة ١٩٤٥ ، فتكون تليجتها على تيارنا الفكري شبيهة من بعض الوجوه بنتيجة قيام الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ - ١٩١٨ ؛ ففي أعوام الحرب الثانية - كما هي الحال في أعوام الحرب العالمية الأولى - ينطوى الكتاب على أنفسهم ، لكن انطواءهم هذه المرة كان معناه العودة إلى ماضى الأمة العربية يحترقونه ، ويمحون أبطاله أحياء قد يقيم أمام الجيل الصاعد صورة مجدهم الذى لم يكن ينبغي لفيضان الثقافة الغربية أن يطفى عليه ، لقد رأينا خلال الصفحات السابقة كيف تلازم خطاين ثقافيتين في حياتنا ، فسارا جنبا إلى جنب ، تكون الغلبة آنا لهذا الخط ، وآنا آخر لذلك ، وأعنى بهما الثقافة العربية القديمة في ناحية ، والثقافة الغربية في كل عصورها ، من اليونان فنازلا ، في ناحية أخرى ، وكثيراً ما وفق رجال الفكر والأدب إلى ضمير هذين الخطين ليجعلاً منهما كياناً واحداً كما هي الحال في بعض أعمال العقاد ، وفي طه حسين ، وتوفيق الحكيم وغيرهم ، لكن قيام الحرب جاء مذكراً لنا بوجود الجلد في البحث عن أنفسنا ، لنخلق لأنفسنا

شخصية جديدة نستمد بها الحياة الجديدة التي لا بد أن تنمخض عنها الحرب العالمية .

وفي سبيل هذا البحث ، طفق كتابنا ينكون الماضي وينقبون في حناياه وخفاياه ويرسمون لنا صورا قوية مشرقة لأعلام ذلك الماضي ومواقفه : هذا هو العقاد يخرج سلسلة متعاقبة الحلقات من « العبقريات » الإسلامية ، فيخرج « عبقرية عمر » و « عبقرية الإمام » (على) سنة ١٩٤٢ ، و « عبقرية محمد » و « عبقرية الصديق » (أبي بكر) سنة ١٩٤٣ ، ثم يتابع الحلقات حتى تشمل السلسلة عددا غير قليل من شخصيات الإسلام في عصره الأول الزاهر ، ويكتب محمد حسين هيكل عن أبي بكر وعن عمر من خلفاء المسلمين وكان قبل ذلك قد كتب عن محمد عليه السلام ، ويكتب توفيق الحكيم عن محمد ، ويكتب كثيرون آخرون عن بطولات الإسلام ، إما مقالات في المجالات الأدبية ، أو كتباً كاملة . . . وسيظل هذا الانجاء قائماً في حياتنا الأدبية عبر الخمسينات والستينات ، ليضيف طه حسين روائع من روائعه عن صدر الإسلام متمثلاً في نضحياته وبطولاته ، ومما نذكره له في ذلك كتابه « الشيخان » .

وقد كانت التكملة الطبيعية لهذه العودة إلى الماضي في صور أبطاله ومواقفه ، أن تصرف بعض الجهود إلى تحليل العقيدة الإسلامية نفسها ، وفلسفتها ، وإلى بحوث علمية في تأصيل الفكر الإسلامي على اختلاف عصوره وأطواره ، في تحليل العقيدة الإسلامية يصلح العقاد عدداً من الكتب ويكتب مقالات كثيرة ، ومن أهم كتبه في ذلك : « الله — كتاب آي نشأة العقيدة الإلهية » (١٩٤٧) و « الفلسفة القرآنية » (١٩٤٧) ، [حتى إذا ما جاءت خمسينات القرن ، أكثر من تأليفه في هذا الاتجاه ، ومن] أهم ما أخرجه « التفكير فريضة إسلامية » (١٩٥٧) و « حقائق الإسلام وأباطيل خصومه » (١٩٥٧) .

كثرت الدراسات الإسلامية والعربية فيما بعد الحرب العالمية الثانية ، وتفسر ذلك - فيما أظن - أنه كان تمهيدا قويا لولادة جديدة ، تولد فيها أمة تتعرف على سماتها العربية الإسلامية ، بعد أن كادت تضيع هذه المعالم في غمرة النقل عن ثقافة الغرب ، فإذا كان الكتاب خلال العشرينات والثلاثينات ، قد وجلوا أحيانا ما يرر تساؤلهم : من نحن ؟ أنحن فرعونيون أم عرب ؟ وما إلى هذه الأسئلة من أسئلة ، فهم اليوم قد باتوا على يقين لا يفسح المجال حتى للسؤال ، هم اليوم على يقين من أنهم أمة عربية ، أو هم بتعبير أدق جزء من الأمة العربية ، التي تربط أجزاءها روابط قوية من لغة ودين وتاريخ ومصير ، إذن فلنحل كل هذه الروابط في دراسات علمية أحيانا ، وفي مقالات شعبية أحيانا أخرى ، نعم لنحل عناصر الدين وعناصر اللغة وحوادث التاريخ وأهداف المصير - . . تلك كلها دراسات شغلتنا بعد الحرب الثانية

وقد شغل الناس بموضوعين عن اللغة دارت حولهما معارك فكرية هادئة حيناً عنيفة أحيانا ، أولهما هو : أنكتب بالعامية أم نكتب بالفصحى ؟ وثانيهما : أنكتب بأحرف عربية أم نكتب بأحرف لاتينية ؟ فأما أول الموضوعين فزال إلى هذه الساعة قائماً تدور فيه المساجلات ، يدافع عن الكتابة العامية فريق يضع جامهر الشعب نصب عينيه . ويدافع عن الكتابة بالفصحى فريق آخر يجعل الأولوية للوحدة العربية التي تقتضى أن يكون اللسان واحداً مفهوماً في مصر والعراق وسوريا وتونس والجزائر وسائر أقطار الأمة العربية ، ذلك فضلاً عن الحفاظ على التراث المشترك ، ومنه القرآن الكريم .

وأما ثاني الموضوعين فقد ثار في الأربعينات حيناً ، ثم مات ولم تم له بعد ذلك قيامة ، وكان بطل الكتابة بأحرف لاتينية عبد العزيز فهمي

في تقرير قلمه سنة ١٩٤٤ إلى المجمع اللغوي ، مبيناً فيه صعوبة التعلم باللغة العربية كتابة وقراءة ، ومستشهداً بما حدث في تركيا من تسهيل في عملية التعلم نتيجة لاستخدامهم أحرفاً لاتينية بدل الأحرف العربية التي كانوا من قبل يستعملونها في كتابة اللغة التركية ، ثم اقترح طرائق مفصلة لتنفيذ اقتراحه .

لكن اقتراحاً كهذا لم يكن يفضي بغير معارضة شديدة من جهات كثيرة ، في مصر وفي غيرها من أقطار الأمة العربية ، ومن المعارضين محمود محمد شاكر وكان مما احتج به قوله : « إن أول التفضيل في رسم العربية باللاتينية أن يضيغ على القارئ بين اشتقاق اللفظ الذي يقرؤه ، فإذا عسر عليه ذلك صار اللفظ عنده بمنزلة المجهول الذي لا نسب له ... نعم ، وإذا ضل عن بين الاشتقاق والتصريف ، فقد ضل عن العربية كلها ، لأنها لم تكن إلا عليهما ، وهي في هذه الوجهة مخالفة لجميع اللغات التي تكتب بالحرف اللاتيني ، لأن الاشتقاق والتصريف يعرضان لها من قبل بناء الكلمة كلها حتى تختلف الحركات على كل حرف ... الخ » . وتعرض للرد غير هذا الكاتب كتاب آخرون ، كل منهم يقيم الحجة من زاوية معينة .

وربما كان من أبرز الملامح في حياتنا الثقافية في الأعوام التالية للحرب الثانية ، ما أداه أستاذة الفلسفة الجامعيون ، وكان ذلك ذا شقين : أولهما تأصيل الفلسفة الإسلامية على أصول إسلامية خالصة ، بعد أن كان الظن أنها تقول وشروح من الفلسفة اليونانية وعليها ، وثانيهما إدخال تيارين معاصرين كنا بحاجة إليهما ، هما الفلسفة الوجودية وتوكيدا للحرية ، والوضعية المنطقية وتوكيدا للطريقة العلمية في صياغة القول وفي فهمه على السواء .

فن باب البحث في الفلسفة الإسلامية ، أصدر الشيخ مصطفى عبد الرازق كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » (١٩٤٤) الذي وقف فيه وقفة العالم الحامد ، فهو يختم وراء نصوصه اختفاء من لا يريد أن يكون له ميل مرجح سوى ما توجبه النصوص ، فالكتاب يشتمل على بيان لمنازع التريين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة ، فالباحثون الغربيون في طريقة هرزيم للموضوع تراهم وكأنما يقصلون إلى القول بأن في الفلسفة الإسلامية عناصر أجنبية ، ثم يأخذون في رد تلك العناصر إلى مصادرها غير العربية وغير الإسلامية ، موضحين أثرها الذي يرونه فعلا في توجيه الفكر الإسلامي ، وأما الباحثون المسلمون فيغلب عليهم أن يزونا الفلسفة بميزان الدين ، لكن مؤلف « التمهيد » يتخذ لنفسه منهجا آخر في درسه لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، إذ هو يتوخى « الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سداجته الأولى ، وتقيع مدارجه في ثنابا العصور ، وأسرار تطوره والنتيجة العامة التي ينتهي إليها هذا الكتاب هي أن للمسلمين فلسفة خاصة بهم ، مطبوعة بطابعهم ، لها بداياتها البسيطة وأدوار نموها وازدهارها - وهي نتيجة كونت مدرسة بأسرها في البحث الفلسفي منذ ظهر هذا الكتاب وإلى يومنا هذا .

وأما التياران المعاصران اللذان أدخلتا في حياتنا الثقافية ، فهما - كما ذكرنا - الوجودية ، والوضعية المنطقية ، الأولى لتكون فلسفة حياة ، والثانية لتكون فلسفة علم ، وكانت حياتنا الفكرية بحاجة إلى الفلسفتين ، ولذلك أحدث هذان التياران أصدااء متفاوتة القوة ، فهنا مؤيد وهناك معارض ، وكان أهم من قدم لنا الوجودية من زاوية جديدة ، هو عبد الرحمن بدوي في كتابه « الزمان الوجودي » (١٩٤٤) وأهم من قدم الوضعية المنطقية بتطبيق عربي هو زكي نجيب محمود في كتابه « المنطق الوضعي » (١٩٥١) وكتابه « خرافة الميتافيزيقا » (١٩٥٣) .

إن العوامل المختلفة التي أدخلت تحمل في الثقافة العربية في مصر ، منذ أواخر القرن الماضي ، والتي ما انفكت منذ ذلك التاريخ توسع من نطاق فعلها ، فكلما امتدت إلى جانب من جوانب الحياة ، تجاوزته إلى جانب آخر : فن مطالبة بالحرية السياسية ، إلى مطالبة بالحرية الفكرية ، وبالحرية الاجتماعية ، أقول إن هذه العوامل المختلفة كلها ، كانت طوال هذه الفترة تعمل في أنفس الكتاب والمفكرين ، باحثة عن شخصية عربية جديدة ، تحافظ على تراث الماضي ، وتضيف إليه عناصر الحاضر ، وكان لهذا البحث عن ذات جديدة تولد من رماد التخلف ومن أفعال المستبدلين والمستعمرين ، كان لهذا البحث عن ذات جديدة ، لحظات مشهودة ، حفزتها على سرعة الحركة وحيوية النشاط : الثورة السياسية سنة ١٩١٩ . وحرب فلسطين سنة ١٩٤٨ على أثر إعلان الأمم المتحدة لقيام إسرائيل اغتصابا من الشعب العربي ، ودع عنك قيام حربين عالميتين ، شبت في ختام الأولى منهما ثورة سياسية تطالب بالاستقلال عن إنجلترا ، وتخممرت في ختام الثانية منهما خالصة ثورة اجتماعية — تهمس ألسنتها أول الأمر ، ثم تجهر — مطالبة للشعب كله — لا للقلعة المحفوظة وحدها — بحق العيش وحتى المشاركة الفعلية في الحياة على أرضه ، ولم تكن حريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ إلا ابتلاها لروح الغضب الكامن في الصلحور ، ثم جاءت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ لتحول غضبة الغاضب إلى سلوك يغير الحياة الفاسدة ، ويستبدل بها أوضاعا جديدة ، تحقق له الآمال التي ظلت تراكم على أقلام الكتّاب وفي أذهان المفكرين .

٧

كان الهدف الواضح الظاهر لشقى مظاهر الفكر المصري والأدب المصري هو خلق روح مصرية جديدة ، تنسم بطابع مميز ، فلما أن نشبت الحرب العالمية الثانية ، وبلغت ختامها سنة ١٩٤٥ ، أخذ هذا الطابع المميز المشهود

يتطلع إلى أفق أوسع ، لا يقتصر أمره على أصحاب الحياة العلمية وحدهم - أعنى عليّة المثقفين - بل يتعداهم إلى شيء يصلح أن يتسع ليشمل الشعب كله ، ثم لما قامت الحرب الفلسطينية بين البلاد العربية وإسرائيل سنة ١٩٤٨ ، كان ذلك بمثابة أن تتحدد معالم الهدف الجديد للفكر ، وللأدب ، وللسياسة ، ولكل وجه من أوجه النشاط الذهني ، وهو أن يعمل العاملون وأن يفكر المفكرون ؛ وأن يتفنى الشعراء بوحدة عربية وقومية عربية ، تكون مصر جزءاً منها .

أخذت خيوط كثيرة تتجمع ، بعد أن هدأت نيران الحرب العالمية الثانية ، تشير كلها إلى وجوب تغير الأوضاع من أساسها ، طه حسين يكتب عن « المعذبين في الأرض » كما يكتب سواه في نفس الاتجاه ، إرهاباً لثورة اجتماعية اقتصادية ، وخالد محمد خالد يكتب « من هنا نبدأ » و « مواطنون لارعايا » فتحدث كتاباته أثراً في رقعة واسعة من القراء ، لأنه يلجأ إلى طريقة في الكتابة تجمع في يد واحدة ثنائية الثقافة الدينية التي كانت معزلة وراء جدران الأزهر إلى حد كبير ،، والثقافة السياسية الاجتماعية الجديدة ، هادفاً إلى خلق العربي المسلم الحر المعاصر في آن معا ، ويحيى حتى يكتب « قنديل أم هاشم » « ليؤكد ضرورة العودة إلى تربة الثقافة العربية الإسلامية ، حتى وإن أوغل المغترب في العلم الأوروبي ، ومحمد فريد أبو حديد - منذ العشرينات والثلاثينات - يكتب بروحه السمحة وقلمه الهادئ ليشرح فينا نفحة التجديد الذي يقيم بنيانه على أسس الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة . . . خيوط أخذت كلها تتجمع لتلتن في عزيمة واحدة ، تنتظر الخطوة التي تشعلها فتحركها إلى عمل ثوري يقلب التربة قلباً ، ليبلر بنورا جديدة ، لتنبئ لنا نباتاً جديداً ، وكانت هذه الخطوة هي ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، التي سرعان ما أصبحت هي الثورة الأم ،

التي تلد ثورات متتابعة رأسية وأفقية ، رأسية تتناول أوضاع الحياة في مصر ، وأفقية تنسج لتشب في سائر أجزاء الأمة العربية .

لقد مست روح الثورة جوانب الحياة الفكرية والأدبية جميعاً ، وعلى صبور إن تفاوتت قوتها في المجالات المختلفة ، فهي روح منبثقة عن توكيدنا للذات العربية في مجتمع اشتراكي يضمن للإنسان كرامته مهما كان العمل الذي يؤديه ، ومهما كانت درجته من الفقر أو الغنى ، نعم لقد كانت الخيوط الفكرية كلها - كما قلنا - تتجمع نحو هذا المدف خلال أعوام القرن العشرين كلها ، لكن ثورة ١٩٥٢ جاءت لتبدأ في حياتنا الفكرية طورا ثوريا ، يستخدم كل عوامل الماضي ، لينهض بتغيير شامل .

ونستعرض صنوف الفكر والأدب خلال هذه الأعوام النائرة ، فزرى إلى أى حد تطلعت الثورة في أعماق المفكرين والأدباء ، استجابة - ومشاركة في الريادة - للحركة التي شملت الشعب بأسره .

في الشعر ، بلغت البدايات الجديدة التي كان أبو حديد قد بدأها حين حاول أن يحرب الشعر المرسل ، الذي يحفظ بالوزن ويتخفف من القافية ، أقول إن هذه البدايات ، قد بلغت الآن أوجها ، على أيدي نفر من الشعراء اللذين أرادوا أن يفاجئونا بالجديد ، في الشكل وفي المضمون معا ، فأما الشكل . فقد نفصروا عن أنفسهم التقليد السائد ، الذي يحتم أن يجيء الوزن على صورة بعينها ، وأن تكون القافية شروط يجب مراعاتها ، ثم لم يكفهم هذا ، فثاروا على المضمونات التقليدية التي لبث الشعراء يدورون فيها مئات السنين ، منذ العصر الجاهلي وإلى يومنا ، حتى لقد اجتراً كاتب مفكر خلال الأربعينات هو أحمد أمين ، مؤلف المجموعة المشهورة التي أرخت للفكر العربي ، والتي صدرت بعض أجزائها في الثلاثينات ، وأعنى بها « فجر الإسلام » و « ظهر الإسلام » - أقول إن هذا الكاتب المفكر

كان قد اجترأ فأعلن في سلسلة مقالات - نشرها في مجلة الثقافة التي كان يشرف على تحريرها ، ثم جمعها مع غيرها في مجموعة مقالاته « فيض الخاطر » - أعلن أن الأدب الجاهل قد جنى على الشعر العربي جنابة كبرى ، حين حدد له مرة وإلى الأبد - أو ما ظنه أنه باق إلى الأبد - شكلا بعينه للشعر ، بل ومعاني بعينها يدور حولها الشعراء ، وأن الثورة قد أصبحت واجبة على الشعراء المحدثين ، وها هم أولاء الشعراء المحدثون قد منحت لهم الفرصة فثاروا على الشعر التقليدي شكلا ومضمونا وكان على رأس هؤلاء - في مصر - صلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطي حجازي ، لكنه مما يلفت النظر أنه إلى جانب الصور الجديدة الثائرة في شكلها وفي مضمونها ، بقيت صور أخرى من الشعر ، تكتفي بالثورة في المضمون الشعري ، لكنها تحافظ على الشكل القديم ، وترى أن الوعاء القديم مازال صالحا ليصب فيه الشراب الجديد .

وإن هذا التوازن ليظهر كذلك في التأليف المسرحي خلال أعوام الثورة ، أعنى أنك تجد من أدباء المسرح من حطم الصورة الشكلية التقليدية للبناء المسرحي ، فجاء جديدا في المضمون والشكل معا ، كما تجد إلى جانبهم فئة أخرى ، تثور في المضمون لكنها تحافظ على الشكل التقليدي القديم ، بل وتجد إلى جانب هؤلاء وأولئك جماعة مازالت تكتب كما كان يكتب أدباء العشرينات ، أسلوبا ومضمونا ، فالشاعر المسرحي عزيز أباظه يتابع لإخراج مسرحياته الشعرية على نحو ما كان يؤلف أحمد شوقي مسرحياته : مضمون يغلب عليه أن يكون من التاريخ العربي ، وشكل يحافظ على الوزن والقافية التقليديين ، والكاتب المسرحي العظيم توفيق الحكيم - الذي امتد إنتاجه الأدبي منذ العشرينات ، لم يفت - مازال كأول عهده ، يختار البناء الكلاسيكي للمسرحية ، وإن يكن قد مال بالمضمون نحو المعاني الاشتراكية الجديدة ، هذا إذا استثنينا محاولات جزئية يحاولها آنا بعد آن ، ليجرب

قلمه وذهنه في الاتجاهات المسرحية الجديدة ، فيكتب حيناً في الأدب اللامعقول مسرحية يجارى بها أهل هذا المجال ، ويكتب حيناً آخر شيئاً يسميه جمعاً بين المسرحية والرواية ، وهكذا ، أما عبد الرحمن الشرقاوي فيكتب مسرحيات شعرية في موضوعات تساير الثورة السياسية في أهدافها لكنه يتخفف في شعره من قيود القافية ، وإن ظل يحفظاً بالوزن الشعري كما عرفه التقليد العربي .

لكن الأدب المسرحي لم يلبث أن تفجر عن فحة ثائرة ممعة في ثورتها ، أرادت أن يكون مسرحنا مسرحاً عربياً أصيلاً ، يستوحى طابعنا المحلي الخاص ، فاللغة في الحوار هي العامية لا الفصحى ، وتتابع المناظر والفصول يجري على نسق مبتكر ، بل وخشبة المسرح نفسها تعرضت للتبديل والتغيير ، نذكر من هؤلاء « رشاد رشدي » و « نعمان عاشور » و « يوسف إدريس » و « لطفي الخولي » و « الفريد فرج » و « سعد الدين وهبة » ، ولنلاحظ عن معظم هؤلاء أنهم ممن أسهموا في أكثر من مجال أدبي ، ففهم من كتب القصة إلى جانب المسرحية (مثل يوسف إدريس) ، ومنهم من أسهم في حركة النقد الأدبي كذلك (مثل رشاد رشدي) ، وهم فوق هذا وهذا ممن يشتركون بأفلامهم في الصحافة اليومية ، بما يغلب عليها من طابع سياسي يتابع الأحداث البخارية .

وأما القصة فقد كانت في أدبنا الحديث منذ أول القرن ، وبلغت أشواطاً لا بأس بها على أيدي هيكل في « زينب » و « هكلنا خلقت » و « المازني » في « إبراهيم الكاتب » و « العقاد » في « ساره » و محمود تيمور في « سلوى في مهب الريح » - وكلهم ممن غلبت فيه الثقافة الفكرية العقلية على أدبه ، فجاءت قصصهم تحليلاً لأفكار - وخصوصاً فكرة الحب ، وبعض العلاقات الاجتماعية الأخرى - ثم ظهرت بعدهم جماعة أخرى تكتب القصة كتابة

تسودها التلقائية وعدم إطالة التفكير العقل ، وذلك لأن الطبع القصصى عندهم أعمق وأصل ، ولكنهم برواية الأحداث والتزامهم الواقع كما يقع ، أكثر اهتماماً منهم بتحليل الأفكار والأشخاص ، ولهذا كانت قصصهم أقرب إلى نفوس القراء الذين يريدون المتعة الأدبية وحدها ولا يصبرون على جهد يبذلونه في أدب أنشأه صاحبه بعد إعمال الفكر وعناية باللغة ، ومن هذه المجموعة الثانية « يوسف السباعي » و « إحصان عبد القلوس » و « محمد عبد الحليم عبد الله » و « يوسف غراب » - فلما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ ، ولبت ماضية في طريقها الثوري ظل هؤلاء الكتاب يكتبون ، بعد أن مالوا بمضمونهم الأدنى نحو الفكر الاشتراكي الجديد ، ونحو إبراز المفارقات التي كانت تفسد حياتنا قبل الثورة ، لكنهم - مع تجديدهم في المضمون ، ومسايرتهم للروح الثورية - مازالوا يحافظون على الأسلوب الذي بدأوا الكتابة به منذ بدأوا .

ويقف وحده في ميدان القصة « نجيب محفوظ » الذي بدأ إنتاجه القصص منذ أواخر الثلاثينات ، وظل يواصل الكتابة ، التي استهدف بها دائماً تصوير الطبقة الوسطى الطامعة إلى التشبه بالطبقة الممتازة ، حتى قامت ثورة ١٩٥٢ ، وعندئذ طفر بفته طفرة عالية ، إذ وسع من منظوره الفني توسعة استطاع بها أن ينظر إلى تاريخنا القومي الحديث كله ، وكأنه ينظر إلى مشهد واحد ، وطلق يصوره تصويراً بارعاً فيه حيوية وبناء أدبي محكم ، ومن خير الأمثلة لفنه الجديد ثلاثية صورها ثلاثة أجيال تتابعت في أسرة واحدة منذ ثورة ١٩١٩ ، لبرز في تطورها خلال الولد والولد والحفيد ، معالم تطورتنا جميعاً في عصرنا الثوري الحديث .

ونترك ميدان الأدب ، لننظر فيما صاحبه من نقد أدبي ، فنجد هنا المدارس تتابع منذ العشرينات حتى يومنا هذا ، تتابعاً يدل بلباته على معلم التغيير في وجهات النظر فبعد أن تولى النقد أدباء ما قبل الثورة : طه حسين ،

والعقاد ، والملازمي وغيرهم ، ينتقلون وكأنما في خفية رؤوسهم عقيدة بأن الأدب إنما يكتب على أسس أدبية فنية صرف ، نحاسب الأديب عليها دون أن نطالبه بأن يكون على رأى معين في موضوع بعينه ، فليكن ملهبة السياسي ما يكون ، ولتكن ميوله الاجتماعية ما شاء لها أن تكون ، وليضع أية عقيدة أراد في أدبه ، لكنه مطالب بتجويد فنه الأدبي ، ثم هم بعد ذلك يخلفون في الأساس الذي يحكمون به على جودة هذا الفن الأدبي : أيكون هو نجاح القطعة الأدبية في التغلغل بنا إلى أعماق نفوس كاتبها ؟ أم يكون هو نجاحها في تصوير عصرها ؟ أقول إنه بعد أن كان النقد عند أدباء ما قبل الثورة قائماً على أسس كهذه ، جاءت الثورة فتبعضها تبدل في الموقف النقدي ، إذ أدخلت المذهبية الاجتماعية والسياسية (الأيديولوجية) شيئاً فشيئاً تحتل مكانها كأساس للنقد ، ينظر إليها قبل أن ينظر إلى أى شيء سواها ، فإذا وجدت القطعة الأدبية هادقة نحو تحقيق آمال المجتمع في طوره الاشتراكي الجديد ، نظرنا بعد ذلك في شكلها وأسلوبها وغير ذلك ، وأما إذا وجدت غير هادقة على هذا النحو ، كان من العبث وضياع الوقت والجهد أن نناقشها من جوانبها الفنية الأخرى ، وكان من أبرز من أقاموا هذا النقد الأيديولوجي في الأعوام الأخيرة « محمد منلور » وما يزال يجرى عليه نقاد آخرون مثل « محمود أمين العالم » ، على أن المعارك النقدية ما زالت تظهر في محيطنا الأدبي حيناً بعد حين ، بين نقاد يؤكّدون أهمية « الشكل » في القطعة الأدبية ، بغض النظر عن موضوعها ، وآخرين يؤكّدون أولوية « الموضوع » وإلا فلو خلت الكتابة من موضوع بمس مشكلات الحياة الواقعة ، كانت عبثاً وهواً ، وهناك نقاد يقفون في تقديم عند التقويم الفني المشيع بقراءات عريضة وتقلّفات متنوعة ، مثل لويس عوض .

وإن الحديث عن النقد الأدبي ، ليجرنا إلى الحديث عن « الفكر » بصفة عامة ، فهاهنا كذلك نجد الأمزجة كلها متجاوزة - وإن لم تكن متألفة - فثمة من الدارسين - من أساتذة الجامعة بصفة خاصة - من يعكف على دراسة القديم أو الجديد ، كل بحسب ميدان تخصصه ، لينخرج للناس بحوثه في كتب أو في مقالات أكاديمية ، أو على الأقل مطبوعة بطابع الجلد الرصين ، ومن أمثلة هؤلاء في مجال الدراسة الأدبية « شوقي ضيف » الذي ينصرف بجهوده نحو التأريخ للأدب العربي من أقدم قديمه إلى أحدث حديثه ، و « سهر القلماوى » التي استطاعت بسعة أفقها وطلاوة حديثها أن توصل أعلى المستويات الثقافية إلى جمهور القراء في أسلوب رفيع وبطريقة جذابة ، ومن هؤلاء أيضاً مدرسة أدبية تجعل شعارها « الأدب للحياة » - سواء جاءت ثمارهم مطابقة تمام المطابقة لشعارهم هذا أو لم تجب - وكان على رأس هذه المدرسة « أمين الخولى » و « عائشة عبد الرحمن » التي تعرف عند القراء باسم « بنت الشاطئ » وهى فى مرحلتها الأخيرة . أميل إلى إحياء القيم العليا من جوف التراث ، ابتغاء وصلها الجديد بالقديم .

وفى ميدان الفكر النظرى ، دراسات مختلفة المنزع تصدر تبعاً فى شتى الفروع ، لكن ما يلفت النظر . منها هو الدراسات الخاصة بالمفاهيم الاشتراكية ، التي قد تضيق حتى تتناول مفهوماً واحداً بالشرح والتحليل ، وقد تنسع حتى تشمل النظرية الاشتراكية كلها فى صورتها العربية ، ولو أردنا أن نلتصم موضعاً واحداً يلخص لنا صفة فكرنا الاشتراكي الجديد ، لما وجدنا خيراً من « الميثاق » الذى صدر سنة ١٩٦٢ عن مؤتمر وطنى كبير ، ليكون بمثابة خطة للعمل القوى السياسى إلى حين .

٨

على أن صورة الحياة الثقافية في مصر المعاصرة لا تكفل إلا بذكر جهود متفرقة كثيرة ، تكون الروافد التي تغد التيار الرئيسى الكبير ، كل بحسب منبعه ومورده : فهناك من ينقل إلينا ثقافة الغرب - إما بالترجمة وإما بالأصالة الشخصية - فنلا يتم بالتأييد المتحمس لها ، وعلى رأس هؤلاء الدكتور حسين فوزى ، وأشهر كتبه « سنبلاد عصرى » الذى يجمع فى دراسته بين العلم والأدب ، وهناك من يفكر فى مشكلات ثقافية يختارها لنفسه ، تفكيراً مستقلاً أصيلاً ، لا يبالى أجاه مصطبغا بتأييد العربى القديم أو الغربى الجديد ، مثل « الدكتور محمد كامل حسين » - ومن خير ما كتب قصة « قرية ظلمة » الذى يجمع هو الآخر بين الدراسة العلمية والأدبية ، هناك المؤرخ الذى أخذ نفسه بالتأريخ لبلادنا فى عصورها الحديثة تاريخاً مفصلاً ، تسرى فيه الروح الوطنية التى تبرز صورة قومه براءة من الشوائب التى أدخلها عليها مؤرخون آخرون لم يكتبوا بروح الإنصاف ، مثل « عبد الرحمن الرافعى » ، وهناك عشرات الباحثين توفروا على نشر النصوص القديمة وتحقيقتها ، ومئات المترجمين الذين ينقلون عن أوروبا وأمريكا ما ينتجانه حتى ليتابعوا الحركة الفكرية هناك خطوة خطوة - وهناك عدد ليس بقليل ممن جعلوا مهمهم جمع الأدب الشعبى والفن الشعبى فى مختلف صوره ، وصب هذه الصور فى سياق منسق من شأنه أن يوضح جانباً هاماً من الروح المصرية العربية الأصيلة التى لا غنى عن توضيحها إذا أردنا - كما نحن - ريلدون منذ أول القرن - أن نبحث عن حقيقة أنفسنا ، ويترجم هذه الحركة « عبد الحميد يونس » الذى أنشئ له كرسى جامعى ليتولى تدعيم الدراسة الفولكلورية على أسس أكاديمية قوية ، ولقد أطلعت هذه الآثار الشعبية فى الأدب والفن ، تسرى فى كثير من الخلق الأدبى فى القصة والمسرحية والشعر .

إنه لو جاز لنا أن نلخص تيارات الفكر والأدب المعاصرة في مصر ،
 في عبارة واحدة ، قلنا إنها جميعها محاولات نحو خلق شخصية عربية
 جديدة ، تحمل طابعاً مميزاً ، تجتمع فيه قيم الماضي العريق ، وقيم الحاضر
 المتطور ، طابعاً يتسم بالإرادة الحرة ، وبالنظرة العلمية ، ينقل عن تراث
 الآباء قيمة العليا ، وعن الحضارة القائمة علومها وصناعاتها وتياراتها الفكرية
 والفنية ، ثم يتمثل ذلك التراث وهذه الحضارة ، تمثلاً ينهى إلى
 أصالة وابتكار .

حركة المقاومة في الأدب العربي الحديث

١

لم يكد المستعمر البريطاني يمس الأرض العربية في مصر (١٨٨٢) حتى انعكس حضوره على الأدب في صورتين من المقاومة ، يمكن تقسيمها من حيث الصفة الغالبة عليهما مراحل ثلاثا ، كان للمقاومة في كل مرحلة منها خاصية مميزة ، أما المرحلة الأولى فقد امتدت من لحظة الاحتلال إلى نهاية الحرب العالمية الأولى ، جاءت المقاومة خلالها تليها مباشراً للناس أن يستيقظوا للخطر الداهم ، الذي أحاق بالوطن وبالعقيدة ، وأما المرحلة الثانية فقد امتدت خلال فترة ما بين الحربين ، وفيها أضيفت إلى الأدب السياسي المباشر ، الذي اشتعل بالدعوة إلى الحرية والاستقلال عقب الثورة الوطنية عام ١٩١٩ ، أقول إنه قد أضيفت إلى هذا الأدب السياسي المباشر خلال المرحلة الثانية بحوث في الحرية من حيث هي كذلك ، كائنة ما كانت جوانبها ومياديينها ، وسرعان ما ألحقت بهذه البحوث النظرية ، سير لأبطال الحرية تجسد للناس معانيها في رجال عاشوها ، وقد اختير هؤلاء الأبطال من الغرب تارة ومن التاريخ العربي تارة ، ثم جاءت المرحلة الثالثة لتمتد من الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا ، منقسمة شطرين : في أولها كان الاستعمار عسكرياً صافراً ، وفي ثانيهما أخذ ينسل في خفاء إلى حياتنا الفكرية بغير جند ولا سلاح ، على أن المقاومة — كما انعكست في الأدب — خلال هذه الفترة الثالثة بشطريها ، قد اتسمت بطابع واحد متصل ، هو طابع إيجابي بالقياس إلى الطابع السلبي الذي ميز المرحلتين الأوليين ، إذ اتخذت المقاومة هذه المرة طريق البناء لتقاومة جديدة ، تحمل خصائصنا القومية الأصيلة ، وتفتح أبوابها — في الوقت نفسه — لعوامل

المتطور الحضارى الحديث ، وذلك رغبة منا فى تقرير ذواتنا ، وتحسين وجودنا الشخصى المتميز الفريد .

ولم يكن الأدب العربى فى مصر ، خلال هذه المراحل الثلاث جميعاً ، ليقصر مقاومته على أرض مصر وحدها ، منزوعة من الوطن العربى الكبير ، أو معزولة عن حركات التحرر التى أخذ مداها يتسع فى أرجاء مختلفة من آسيا وإفريقيا ، بل كانت الأمة العربية بأسرها هى مجال الكتابة عند الكاتبين ، كما كانت البلاد الإسلامية ، وكل بلاد أخرى تطالب بحريتها من مستعمر غاصب ، موضوعا لا يغيب عن سياق الحديث ، كلما لمس الحديث قضايا التحرر الوطنى .

٢

احتل الإنجليز أرض مصر ، فرحل عنها جمال الدين الأفغانى ؛ ونفى الشيخ محمد عبده ، ثم ما لبث القطبان أن التحيا معاً فى باريس ، ليصدرا جريدة العروة الوثقى ، ناطقة بالدعوة إلى مقاومة الموجة الاستعمارية للعامة ، التى أخذت تطفئ على أقطار الشرق بعامة ، وإلى تحرير مصر من الاحتلال البريطانى بصفة خاصة ، وإن القارئ ليطالع على صفحات الأعداد الثمانية عشر التى صدرت من العروة الوثقى - وقد صدر عندها الأول قبل أن ينقضى على الاحتلال البريطانى عامان - صيحات قوية تنبه من غفا ، وتوقظ من استنام : « إننا لو نادينا الغافلين أن انتبهوا ، والنائمين أن استيقظوا ، واللاهين بمحظوظهم أو أمانهم وأوهامهم أن انتبهوا ، ولو أنذرنا أهل مصر بأن الإنجليز لو ثبتت أقدامهم فى ديارهم ، لحاسبوا الناس على هواجس أنفسهم ، وخطرات قلوبهم ، بل على استعداد عقولهم لما عساه يخطر ببالهم ، لقال الناس إننا نبالغ فى الإنذار ونغرق فى التحليل » (العدد الخامس من العروة الوثقى) .

وحسب القارئ أن يقرأ المقالة الأولى من العدد الأول - وكان عنوانها « مصر - ليرى بأى بلاغة حرية مبينة ، وصفت حالة البلاد عندما أخذت أصابع الاستعمار تعبت بأمورها : « وأسفا على حالة الأهالي بعد هذا . حكم من لا دافع لحكمه بطرد آلاف من الوطنيين الموظفين دوائر الحكومة ، وما منهم أحد إلا ويتبعه عائلة وأولاد ، ولا قوت لهم إلا من مرتب عائلهم . . . إن صدق أنيهم بتلى في صفحات الجرائد الوطنية العربية والإفريقية ، وميتبع السابقين منهم اللاحقون ، حتى لا يجد وطني منهم في البلاد من المهن ، إلا ما لا يليق بالإنجليزى تعاطيه من مفاسف الأمور ، كما هو في البلاد الهندية ، وزاد الويل بحق الحرية الشخصية ، والأخذ بالشبه - وإن ضعفت - واتباع بواطل التهم - وإن بعدت أو استحال - حتى أخذ الفزع من القلوب مأخذه ، وبلغ منها مبلغه ، فلا ترى مارا بطريق إلا وهو يلتفت وراءه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطى يقوده إلى السجن ، أو يقتضى منه فداء ، وكل معروف الاسم من المصريين ينتظر في كل خطوة عثرة ، وفي كل نهضة سقطه . . . أى شقاء ينتظره الحى في حياته أشنع من هذا ١٩ » .

بمثل هذه النذر المفزعة الصريحة ، أخذ الأنفاني وعحمد عبده يتعاونان على إطلاق الصيحة الأولى من خارج البلاد ، لتجاوبها في داخل البلاد أصدااء تبلغ رسالتها وتريد من قوتها ، فهاهو ذا عبدالله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦) الذى أطلقت عليه صفات تدل على الدور العظيم الذى أداه في اليقظة الوطنية ، إذ أطلق عليه « خطيب الشرق » - وقد كان أول خطيب مصرى يخاطب قومه في شئون السياسة - كما أطلق عليه « عامى الوطن » ، لقد استخدم النديم في أداء رسالته كل فنون الأدب من زجل وشعر إلى مسرحية وقصة ، ثم إلى المقالة والخطابة ، وفي نسبة هذه الفنون عنده بعضها إلى بعض يقول أحمد تيمور : « . . . أما شعره فأقل

من نثره ، ونثره أقل من لسانه ، ولسانه الغاية القصوى في عصرنا هذا ، على أن ما يهتنا هنا من آثار النديم أدبه المكتوب ، ومقالاته الصحفية اللاذعة ، خصوصا ما ورد منها في مجلة الأستاذ ، التي صدرت في عهد الاحتلال الإنجليزي ، والتي لم يلبث الإنجليز أن طالبوا بإغلاقها ، لشدة ما جاء فيها من هجمات النديم على خصوم الوطنية والعروبة والإسلام ، فكان مما قاله عن الدولة الفاصية أنها وضعت معظم الإدارات في أيدي الأجانب ، حتى لا تتمكن المصريين من إصلاح بلادهم ، فاختلت البلاد ، فإن كان مرادها إفساد البلاد فقد أفلحت ، أما إذا كانت تريد صلاحها ، وتسليمها لأبنائها ، فكيف يحدث ذلك ، وهي لا تستعمل أبنائها في الحكم ، وتباعد عن الإدارات ؟ ، وفي مقال له بعنوان « هذه يدى ، فى يد من أضعها ؟ » يقول إنه إذا لم يضع يده فى أيدي مواطنيه المخلصين « فقطعها خير من وضعها فى يد أجنبي يستميلك إليه بوعود كاذبة ، وحيل واهية ، يظهر لك سعيه فى صالحك ، وجه لتقدمك . . ويصور لك الأباطيل فى صورة حقائق ، حتى يخدعك بها ، ويجول أفكارك الشرقية إلى أفكار غربية تأخذها ، وتقول بها ، فتكون يده القوية وعونه الأكبر على ضياع حقوقك ، وإذلال إخوانك واحتلال بلادك » .

وكان من المحطات النافذة عند النديم إشاراته المتكررة إلى ضرورة التعليم وضرورة قيام الصناعة ، لأنه ما اغتصب غاصب أرضا إلا بسبب جهالة أبنائها أو بسبب انصرافهم عن الصناعة ، لأن الانصراف عن الصناعة هو انصراف عن العلم ، « إن التهور والثورة مع الجهل والفراغ من المعدات ، لا يفيدان إلا الخللان » ، ولا نجاح لثورة على استثمار إلا إذا كان أساسها التعليم والصناعة : « وما نجحت ثورة تجردت جماهيرها من المعارف وبعدت عن المصانع والفنن فى الآلات ، وانلغعت خلف الأهواء » (مجلة الأستاذ فى ١٨٩٢ / ٨ / ٣٠)

ولا نترك الحديث عن أواخر القرن الماضي ، قبل أن نذكر أثراً شاعراً من آثار المقاومة الوطنية لكل مستعمر أو دخيل ، لكنه — هذه المرة — أثر إيجابي بناء ، وضع البذور الأولى للنهضة العربية الشاملة ، التي ستزداد مع السنين ، حتى تصبح في سنواتنا الراهنة حركة ثورية لتحقيق الوحدة العربية ، وإثبات عيت بذلك الأثر ، نهضة الشعر على يدى محمود سائى البارودى (١٨٣٩ - ١٩٠٤) إذ الأمر فيها لا يقتصر على أمر الشعر وحده ، بل يتجاوز ذلك ليكون إقامة لأهم دعائم القومية العربية السليمة ، ألا وهى دعامة اللغة القوية الرصينة ، فبعد أن ضعفت العربية مع الضعف السياسى والاجتماعى خلال قرون امتدت ما امتد الحكم العثمانى ، أراد البارودى الشاعر أن تعود لنا القوة السياسية والاجتماعية بادئة من بدايتها الصحيحة ، ألا وهى اللغة ، وأسعفته للوهبة ، فربط بين قديم شامخ وجديد متطلع إلى الشموخ ، ونسج نسجاً لا يتخاضع فيه الحاضر والماضى ، ولا يتعارض فيه التجديد مع التقليد ، بل هو نسج : لحمة الحاضر ، والماضى سداه ، فجاء شعر البارودى فى أدبنا الحديث — خصوصاً وقد أخفقت الثورة العراقية التى كان الشاعر أحد رجالها ، واحتل المستعمر البريطانى بلادنا — جاء هذا الشعر القوى فى أدبنا الحديث بمثابة الخطوة الأولى فى طريق طويل ما تزال نواصل السير فيه ، على هداية مبدأ عام ، هو أن نجى النهضة العربية على أساس يجمع بين الطابع القوى المتميز ، وظروف العصر الذى نعيش فيه .

٣

وتمضى السنون — ويستدير القرن التاسع عشر ، لبدأ العشرون ، فتزداد المقاومة شدة وظهوراً فيما تجرى به أقلام المفكرين والأدباء ، وحسبنا أن نجد فى السنوات الأخيرة من القرن الماضي وفى العشرة الأعوام

الأولى من هذا القرن قاسم أمين ، ومصطفى كامل ، ومحمد فريد ، ولطفي السيد ، وعبد العزيز جلاويش ، ومن الشعراء شوقي وحافظ ؛ كانت حالة الضعف السيامي قد انتهت بالبلاد إلى قبضة المستعمر : وخطعت طائفة من مفكرى الغرب عن حقيقة الأمر ، فنقلوا بأوهامهم ذلك الضعف من السياسة إلى العروبة من حيث هى جنس ، وإلى الإسلام من حيث هو دين ، فكان لا بد للفكر والأدب عندنا أن يتصدىا لذلك ، لأن التهمة إذا صدقت انفسح الأمل أمام المستعمر الفرنسى فى تونس والجزائر ولبنان وسوريا ، وأمام المستعمر الإنجليزى فى مصر والعراق ، وأما إذا ردت التهمة وظهر بطلانها ، فقد انفسح الأمل أمام الأمة العربية أن تزيل عنها الكابوس الطارئ ، لتسترد مجدها ، وتمضى قدماً فى طريقها ، ومن هذا القبيل ما حدث بين دعوى هانتونو فيما يتصل بخصائص الجنس الآرى والجنس السامى ، ورد الشيخ محمد عبده عليه لتفنيد دعواه ، وكذلك ما حدث بين دعوى ريتان عن موقف الإسلام من العلم ، وزعمه بأن الإسلام مضاد للعلم ، ورد الأفغانى عليه لتفنيد دعواه ، وها هى ذى دعوى ثالثة لمتهجم آخر ، يتصدى الرد عليها قاسم أمين .

ذلك أن داركور قد أصدر كتاباً سنة ١٨٩٣ عن المصريين ، يصفهم فيه بالتأخر ، ويأخذ عليهم حججهم لئلاء عن موارد العلم وميادين الحياة ، ثم لا يكتفى بذلك ، بل يربط هذا كله بالعقيدة الإسلامية ، فرد عليه قاسم أمين سنة ١٨٩٤ فى كتاب عنوانه « المصريين » مدافعاً عن وطنه وأهله ، معترفاً بما قد شاب ذلك الوطن وأهله من عيوب محال أن ترد إلى الإسلام ، وإنما هى أثر مباشر للحكم الفاسد الذى نكبت به البلاد أمدأ طويلاً من الدهر ، وقد كتب قاسم أمين كتابه هذا بالفرنسية ، ليتاح لمن قرأ داركور ، من الفرنسيين أن يطالعوا الرد عليه ، اقرأ هذه العبارة - مثلاً - من رده على اللوق داركور ، ترى كيف رد التهمة

عن أهله رداً يوقع خصمه فيها هو أشنع منها : « يظهر أن مسيو داركور
ينمى عايلاً عدم وجود الفوارق الاجتماعية عندنا ، وبعيننا لأنه ليس
من طوائفنا طائفة الأشراف بالمولد أو بغير المولد ، وكل السكان الذين
يقيمون في بلد إسلامي هم متساوون أمام القانون بلا تفرقة بين أجناسهم
ودياناتهم . »

على أن هذه المعركة القلمية بين الدعوى وتقيضها ، قد حركت الكاتب
العربي إلى النهوض بعبء الإصلاح في ميدانه ، حتى لا نغمض العين على
نقص واضح ، فكتب كتابه العظيم « تحرير المرأة » (١٨٩٩) وأعقبه
بآخر « المرأة الجديدة » (١٩٠٠) ليرد به على ما قد وجه إلى كتابه الأول
من نقد .

وإن ذكرنا لكتاب تحرير المرأة ، ليمتدح ذكر جريدة المؤيد التي
أنشأها الشيخ علي يوسف (١٨٦٣ - ١٩١٣) ، والتي ظهر فيها الكتاب
فصولاً امتدت على شهرين وهي نفسها الجريدة التي نشر فيها عبد الرحمن
الكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٢) كتابه « طبائع الاستبداد ومصارع الاستبداد
الذي هو من أبرز الكتب التي عرفها الأدب العربي في العصر الحديث عن
الحرية ، يقول فيه الكاتب عن الحاكم المستبد إنه « يتحكم في شئون الناس
بإرادته لا بإرادتهم ، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم » . « والمستبد علو
الحق ، علو الحرية وقاتلها ، ولحق أبو البشر ، والحرية أهم ، والعوام
صبية أيتام ينام لا يعلمون شيئاً » . « إن الاستبداد يضغط على العقل
يفسده ، ويلعب بالدين فيفسده ، ويحارب العلم فيفسده » . « الحكومة
المستبدة تكون طبياً مستبدة في كل فروعها ، من المستبد الأعظم إلى
الشرطي ، إلى القراش ، إلى كناس الشوارع » . « أقل ما يؤثر الاستبداد
في أخلاق الناس أنه يرغم الأخيار منهم على آفة الرياء والنفاق - ولبئس
السيئتان - ويعين الأشرار على إجراء غي نفوسهم آمنين ، حتى عن الانتقاد

والقضية : لأن أكثر أعمالهم تبقى مستورة يلقى عليها الاستبداد رداء مخوف
الناس من تبعه الشهادة .

لم تكن هذه الدعوى الاجتماعية التي وجهها قاسم أمين لتحرير المرأة
العربية بعيدة الصلة بالدعوات السياسية التي أخلت منذ أوائل هذا القرن
تشغل أصحاب الأقلام ، فصاحب « تحرير المرأة » هو نفسه الذي كتب
عن جنازة مصطفى كامل يقول : ١١ فبراير سنة ١٩٠٨ يوم الاحتفال
بجنازة مصطفى كامل ، هي المرة الثانية التي رأيت فيها قلب مصر يفتق ،
المرة الأولى كانت يوم تنفيذ حكم دنشواي : رأيت عند كل شخص
تقابلت معه قلباً مجروحاً ، وزوراً غشوقاً ، ودعشة حصيدة بادية في الأيدي
وفي الأصوات ، كان الحزن على جميع الوجوه . . .

وإن هذا لبثنا إلى أدب سياسي جياش بالمطفة ، أنشأه قادة
الحزب الوطني في جريدتهم اللواء : مصطفى كامل ، محمد فريد ،
عبد العزيز جلاويش .

أما مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨) فهو - كما قال عنه لطفى السيد ،
برغم ما كان بين الرجلين من اختلاف بعيد في وجهة النظر - « كان
شعاره الوطنية ، ووسيلته الوطنية ، وكتابه الوطنية ، وحياته الوطنية »
حتى لبسها ولبسته ، فصار بينهما التلازم اللحنى والعرفى فإذا ذكرت
مصطفى كامل بغير ، فلنما تطرى الوطنية ، وإذا قلت الوطنية فلن أول
ما يتمثل في خيالك شخص مصطفى كامل . . . كأنما هو والوطنية شيء
واحد ، يكينا منه هنا مثل واحد ، نفسه من خطبته الكبرى في الإسكندرية
(١٩٠٧) :

« تقولون يا أعداء مصر إننا لو أفلحنا لما نلنا هذا الاستقلال إلا بعد
حين طويل ، فنجيبكم أنا لو سلمنا بقولكم لما جاز لنا أن نتأخر لحظة واحدة

عن العمل ، لأننا لا نعمل لأنفسنا ، بل نعمل لوطننا ، وهو باق ونحن
 زائلون ، وما قيمة السنين والأيام في حياة مصر ، وهى التى شهدت مولد
 الأمم كلها ، وابتكرت المدينة والحضارة للنوع الإنسانى كله ؟ إن العامل
 الواثق من النجاح يرى النجاح أمامه كأنه أمر واقع ، ونحن نرى من الآن
 هذا الاستقلال المصرى ، ونبتهج به وندعو له كأنه حقيقة ثابتة ، وسيكون
 كذلك لا محالة

إننا وجهنا قلوبنا ونفوسنا وقوانا وأعمارنا إلى أشرف غاية اتجهت إليها
 الأمم في ماضى البلاد وحاضرها ، وأعلى مطلب ترمى إليه في مستقبلها ،
 فلا الدمايس تخيفنا ، ولا التهديدات تقفنا في طريقنا ، ولا الشتايم تؤثر فينا ،
 ولا الحيلانات تزعجنا ، ولا الموت نفسه يحول بيننا وبين هذه الغاية التى
 تصغر بجانبها كل غاية

بلادى .. بلادى .. لك حبي وفؤادى ، لك حياتي ووجودي ،
 لك دمي ونفسي ، لك عقل ولساني ، لك لبي وجناتي ، فأنت أنت الحياة ،
 ولا حياة إلا بك يا مصر

هل خلق الله وطناً أعلى مقاماً ، وأسمى شأنًا ، وأجل طبيعة ، وأجل
 آثاراً ، وأغنى تربة ، وأصفى مماء ، وأغلب ماء ، وأدعى للحب والشفق
 من هذا الوطن العزيز ؟ إلى لو لم أولد مصرياً لوددت
 أن أكون مصرياً . .

ذلك قيس من تلك الخطبة السياسية الوطنية الرائعة ، وهى التى نظم
 بعدها على الغاياني (صاحب ديوان وطنيتي) الصادر سنة ١٩١٠) قصيدة
 وجهها إلى مصطفى كامل ، يقول فيها :

اصدع يقولك إن أردت مقالا فالقوم جنك إن دعوت رجالا
 لم تدر مصر سوى حالك توهمه فترى به آلامها آمالا

وفى ١٩٠٨ تولى عبد العزيز جاویش (١٨٧٦ - ١٩٢٩) رئاسة تحرير اللواء ، وكان للواء طابعه الواضح فى مهاجمة الاستعمار البريطانى ، وفى إيقاظ الروح الوطنية ، فكانت لجاویش فى مهاجمة الإنجليز مقالات حامية ، وكلمات من نار ، حتى قبل أن يتولى تحرير اللواء : « إن البلاد المصرية أخذت منذ بدء الاحتلال المشثوم تتلى فى مهاوى الضعف والاضمحلال ، وإنه لا منقذ لها سوى أن يرفع الاحتلال يده الثقيلة المفسدة عنها » ، ولكى تعلم ماذا أراد الكاتب أن يصنع بقلبه فى مقاتلة العدو ، فاسمع ما يخاطبه به : « أيها القلم . . لو كنت سيفاً لأحمدتك فى صدور من يحاربونك ، أو مسهماً لأنفذتك فى أعماق قلوبهم ، ولو كنت جواداً لوجدت لك فى ميادين النزال مجالاً للكر والفر . . . » .

وكان يقابل هذه الجلوة المشتعلة من الوطنية فى جريدة اللواء ، فكر منطلقى هادئ فى جريدة « الجريدة » التى كان يحررها أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) إذ كان لطفى السيد - كما يقول عنه العقاد - « ينظر إلى المسائل الفكرية والاجتماعية نظرة محيطية شاملة ، توشك أن تتعادل فيها جميع الجوانب والأطراف ، ولكنه كان من أشد المفكرين اهتماماً بما يعتقد فيه الخير والصلاح » .

وحسب العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن أن تكون قد شهدت فاجعة دنشواى (يوم الأربعاء ١٣ يونيو سنة ١٩٠٦) ، فليس كمثل الكوارث الكبرى شئ يوحد قلوب الأمة فى قلب واحد نابض ، ودنشواى قرية فى محافظة المنوفية ، قدم إليها خمسة من الضباط الإنجليز لصيد الحمام ، فأصيب برصاصهم بعض الأهلىين ، فهاجم الناس أولئك المعتدين ، فأصيب بعضهم ومات أحدهم ، فثار العميد البريطانى فى مصر ، لورد كرومر ، وعقدت محكمة خاصة لمحاكمة المصريين ، قضت بإعدام أربعة من الأهلىين ، وبإحلاله وبالحبس على ثمانية ، ونفذ الإحلال والإعدام فى دنشواى علناً ، فكان

للك رد فعل حنيف في طول البلاد وعرضها ، وانطلق الشعراء والكتاب
ينظمون وينشئون بكاء وولاء ووطنية وإنهاء .

قال إسماعيل صبرى :

وأقلت حشرة قرية حكم الموى في أهلها وقضى قضاء أنحرق
إن أن فيها بالنس مما به ، أورن ، جاوبه هناك مطوق
وارحمنا بلختهم ماذا جنسوا ؟ وقضاتهم ما عاقهم أن يتقوا ؟

وقال أحد شوقي :

يادنشواى على رباك سلام ذهبت يانس وبورك الأيام
شهداء حكك في البلاد تفرقوا هبات للشمل الشيت نظام
مرت عليهم . اللحد أهلة ومضى عليهم في القيود العام
كيف الأرامل فيك بعد رجالم ؟ وبأى حال أصبح الأيتام ؟
عشرون بيتا أقهرت وانتابها بعد البشاشة وحشة وظلام
يا ليت شعرى في البروج حاتم أم في البروج منية وحمام ؟
فيرون . . لو أدركت عهد كرومر لعرفت كيف تنفذ الأحكام

وقال حافظ إبراهيم :

جاء جهالنسا بأمر ، وجثم ضعف ضغيفه قسوة واشتدادا
أحسنوا القتل إن ضيفتم بغو أقصاصاً أردتم أم كيدا ؟
أحسنوا القتل إن ضيفتم بغو أنفوساً أصبتم أم بخسدا ؟
ليت شعرى أنلك عكمة التخت من عادت أم عهد نيرون عادا ؟
كيف يحلو من القوى التشوى من ضعيف ألقى إليه القيدا ؟

تلك كانت المرحلة الأولى ، وهكذا جاءت خلالها صورة المقاومة في الأدب ، ثم جاءت المرحلة الثانية التي امتدت فيما بين الحريين ، وقد اتخذت المقاومة صورة أخرى ، وهي الإشادة بالحرية والدعوة إليها ، حتى ولو لم يذكر المستعمر في سياق الدعوة ذكرًا صريحًا .

وقد ظهرت بدايات هذه المرحلة الثانية ، حتى قبل أن تنتهى الحرب العالمية الأولى ، كأنما كانت بدايات عهد النفوس تمهيدا مباشرا لثورة ١٩١٩ ، وهي بدايات ظهرت أوضح ما تكون في الشعر ، ففي العشرة الأعوام الثانية من هذا القرن ، ظهرت دواوين ثلاثة ، عزفت كلها على وتر واحد ، إذ عزفت نشيد الفرد الإنسانى وما يجب له من حرية وما يجب عليه من مسئولية إزاء نفسه ، وتلك الدواوين الثلاثة كانت هى الجزء الثانى من ديوان عبد الرحمن شكرى (١٩١٣) والجزء الأول من ديوان المازنى (١٩١٤) ، وقد قدم العقاد لهما ، والجزء الأول من ديوان العقاد (١٩١٦) وقد قدم له المازنى ، فجاءت هذه الدواوين الثلاثة بمثابة إعلان لحقوق الإنسان الجديد ، وإنهم — هؤلاء الثلاثة الشعراء — ليؤمنون أن نهوض الأدب شرط لازم للنهضة القومية وللحرية الوطنية ، وأنه لا حرية ولا استقلال لإنسان هانت عليه نفسه حتى ليعجز عن الشعور بها ، يقول العقاد فى مقدمته للجزء الأول من ديوانه : « ومن كان يمارى فى هذا القول فليراجع التاريخ ، وليذكر أمة واحدة نهضت نهضة اجتماعية فلم تكن نهضتها هذه مسبوقه أو مقرونة بنهضة عالية فى آدابها ، وقد ظهرت بدايات شبيهة بذلك فى ميدان الرواية متمثلة فى قصة زينب ١٩١٤ للدكتور هيكل التى هى من أولى هشائر الشعور بالمصرية الصميمة وحياة الطبقة العاملة فى الريف ، وهو الشعور نفسه الذى جاءت رواية عودة الروح (١٩٢٩) لتوفيق الحكيم لتؤكد له .

ويثور الشعب ثورته عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى ، مطالباً بحقه في الحرية من المستعمر البريطاني ، وتجري أنهر الصحف اليومية بأنهر من الأدب السياسي المشتعل بحجارة الثائرين ، ثم سرعان ما بصاحب هذا الأدب السياسي مقالات وكتب في ضروب الحرية وفي مراميها وأبعادها ، فيكتب العقاد في فلسفة الحرية وفي علاقتها بألوان الفنون جميعها ، ويقول إن حب الأمم للحرية إنما يقاس بحبها للفنون الجميلة « لأن الصناعات والعلوم للشعبة مطلب من مطالب العيش تساق إليه الأمم مرغبة مجبرة ، وضرورة من ضرورات النود عن الحياة تدفع إليها مغلوقة مسخرة . . . وإنما تعرف الأمم الحرية حين تأخذ في التفضيل بين شيء جميل وشيء أجهل منه ، وتتوق إلى التميز بين مطلب محبوب ومطلب أحب وأوقع في القلب وأدنى إلى إرضاء النوق وإصجاب الحس ، ولا يكون ذلك منها إلا حين تحب البجمال ، منظوراً أو مسموعاً » (مطالعات في الكتب والحياة ، ص ٥٤) .

ويخرج سلامة موسى (١٨٨٨ - ١٩٥٨) سنة ١٩٢٧ كتاباً عن « حرية الفكر وأبطالها في التاريخ » ، يقول عنه في صفحة الغلاف إنه « قصة الحرية الفكرية وانطلاق العقل البشري من قيود التقاليد وفوز التسامح على التعصب ، مع ذكرها ما لقيه الأحرار من ضروب الاضهاد من أقدم العصور للآن » ثم يتلو على قارته صفحات من استشهاد الأبطال في سبيل الحرية على اختلاف أنواعها : سياسية ودينية وعلمية وغير ذلك ، وهو يسوق أمثلته من اليونان القديمة ومن المسيحية ومن الإسلام ومن العصور الحديثة في الغرب وفي الشرق على السواء .

وكان محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦) من الداعين إلى الحرية في كثير من معانيها ، فآلف كتاباً عن جان جاك روسو ليستمد من دعوة هذا الفيلسوف إلى الحرية دعوة يوجهها إلى العرب في ثورتهم في سبيل

الحرية ، ويخرج صحيفة السياسة الأسبوعية (١٩٢٦) لتكون ، لاحقاً أدبياً أسبوعياً لصحيفة السياسة التي كان يشرف على تحريرها ، وليتخذ منها أقوى أداة لنشر الثقافة الجديدة التي أراد هو ومعاصروه أن يبدروا بنورها إرهاباً لعصر جديد ، وكانت تلك البنور - في رأى هيكل أول الأمر - بنورا غربية صرفاً ، ثم سرعان ما أفاق إلى خطئه ، وصمم على أن يكون النهضة العربية أصولها الخاصة التي تستمير من الغرب ما تستعيره لكنها لا بد إلى جانب ذلك أن تستمد من ماضيها التربة الخصبة التي تستنبثها ، يقول هيكل في ذلك : « حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية ، وحياته الروحية لتتخذها جميعاً هدى ونبراساً ، ولكنني أدركت بعد لأي أنني أضع البئر في غير منبته ، فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ، ولا تبعث الحياة فيه ، وانقلبت أمتس في تاريخنا البعيد في عهد الفراغة موثلاً لوحى هذا العصر ينشأ فيه نشأة جديدة ، فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعاً ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب يصلح بئراً لنهضة جديدة ، ثم رأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البئر الذي ينبت ويثمر ، ففيه حياة النفوس ، يجعلها تهتز وتربو ، ولأبناء هذا الجيل في الشرق نفوس قوية تنمو فيها الفكرة الصالحة لتوثق ثمرها بعد حين » (من مقدمة « منزل الوحي ») .

الحق أننا لا نجد صفة نصف بها الحياة الفكرية في عشرينات هذا القرن ، أصدق من أنها كانت حياة تمهد الأرض لبناء جديد يقام عليها حين نحين الفرصة المناسبة ، ولذلك شغل الكتاب جميعاً في تلك الحقبة بالتنوير عامة وبالتنوير فيما يحس الحرية العقلية والفنية والسياسية بصفة خاصة ، وفي هذا النشاط التمهيدى لذلك العصر يقول إبراهيم عبد القادر المازني : « قضى الحظ أن يكون عصرنا عصر تمهيد ، وأن يشغل أبنائه يقطع هذه الجبال التي تسد الطريق ، ويتسوية الأرض لمن يأتون بعدهم ، ومن الذي يذكر العمال الذين سوا الأرض ، ومهلوها ورصفوها ، ومن الذي يغني بالبحث عن

هؤلاء المجاهدين الذين أدموا أيديهم في هذه الجلايميد ، وبعد أن تمهد الأرض
ويتنظم الطريق يأتي نفر من يعلنا ويسرون فيه إلى آخره ، ويقمون على
جانيه القصور شاهقة باذخة ، ويدكرون بقصورهم ونسئ نحن الذين أناحوا
لم أن يرفعوها شاهقة رائعة ، والذين شغوا بالتمهيد عن التشييد ، فلندع
المخارد إذن ولنسأل كم شبرا مهدنا من الطريق » (من مقلمة « حصاد
الحشم »)

لقد كان لسان الحال في مجال الفكر والأدب إبان فترة التنوير والتمهيد
التي أشرنا إليها — منذ ما قبل نهاية الحرب العالمية الأولى بقليل وإلى نهاية
الحرب العالمية الثانية — ناطقا بأنه إذا كان الغرب قد استبد بأرضنا فطريق
الخلاص له شعاب كثيرة ، منها أن نتزود بعلمه وثقافته لنفل الحديد
بالحديد ، وللك كان أبرز طابع يميز تلك الفترة هو نقل الفكر الغربي من
اليونان القديمة ومن بريطانيا وفرنسا الحديثتين ، وكانت أداة النقل الأساسية —
هي المجلات أكثر مما كانت هي الكتب ، المجلات التي تصدر كل أسبوع مثقلة
بمحصيلها المتقولة ترجمة وتلخيصا وتعليقا ونقلأ ، فإذا كانت الصحف اليومية
في المرحلة الأولى — كالمؤيد والقواء والجريدة — قد حملت هذا العبء نفسه ،
ففي المرحلة الثانية تخصصت لها مجلات أسبوعية وشهرية ، أول ما نذكره
منها مجلة السفور التي صدر عدها الأول سنة ١٩١٥ ، وفيه أعلن صاحبها
عبد الحميد خلى منهاجها ، شارحا للمواد بعنوانها ، فقال في ذلك :

« ليست المرأة وحدها هي المحجة في مصر ، ولكنها محجة نزعاتنا
وفضالنا وكفائاتنا ومعارفنا وأمانتنا ، وكل شيء يبدو على غير حقيقته ،
فنحن أمة محجة حقيقتها ، يادية منها ظواهر كاذبة ، وقد تبين للباحث أن
هذه العلل ليست طبيعية في نفس الأمة ، وإنما هي عوارض تزول بزوال
أسبابها .

واشتركت في تحرير « السفور » مجموعة من الكتاب ، هي نفسها المجموعة التي سيشتد بأسها في عشرينات القرن وثلاثيناته ، والتي ستكون هي للدعاية إلى الأخذ بأسباب الفكر الغربي والثقافة الغربية ليكون ذلك هو نفسه أفعال سلاح في استرداد حرياتنا المكتسبة من الغرب المكتسب ، ففيها كتب هيكل ، وطه حسن ، وعلى عبد الرازق ، وغيرهم وكأنا جاءت مجلة للسفور حلقة وسطى في سلسلة ثقافية واحدة ، أولها « الجريدة » برئاسة لطفي السيد ، وآخرها « السياسة الأسبوعية » برئاسة هيكل ، وهي مدرسة فكرية يغلب عليها الطابع الفرنسي .

ولذلك قام خط آخر يوازى ذلك الخط ويوازنه ، تمثل في مجلة البلاغ الأسبوعي واجتمع حوله من الكتاب من كان يؤثر النهل من معين الثقافة الإنجليزية ، وأشهرهم العقاد والمازني ، كما تمثل في مجلة العصور لإسماعيل مظهر والمجلة الجديدة لسلامه موسى ، ثم نشأت في الثلاثينات مجلتان أخريان هما « الرسالة » أولاً ، و « الثقافة » ثانياً لتحدثا شيئاً من الجمع بين الثقافتين الغربية والعربية ، تمهيداً لقيام شخصيتنا الثقافية الجديدة ، التي سنتحدث عنها بعد قليل ، وفيهما ظهر أحمد حسن الزيات وأحمد أمين ، الأول بأسلوبه العربي الرصين ، الذي يعد في ذاته علامة اعتزاز بالقومية العربية في أصولها وفروعها ، والثاني بأسلوبه العلمي الواضح الذي يعد علامة من علامات التمهيد بعصر جديد ، يركز على التقديم ويفتح صدره للحديث .

٦

ولأنه لما يميز هذه المرحلة الثانية كذلك ، تلك النزعة الرومانسية التي غمرت الشعر ، بل وشطرا كبيراً من الكتابة النثرية ، وتجلت بصفة خاصة في جماعة أبولو التي نشأت سنة ١٩٣٢ (وأخرجت مجلة باسمها سنة ١٩٣٥) وكان من أهم شعرائها أحمد زكي أبو شادي ، وإبراهيم ناجي ، وعلى محمود

طه ، فإذا تذكرنا أن كل حركة ثورية كبرى تصاحبها على الأغلب حركة رومانسية في الأدب ، تلك القيود بكل أنواعها : قيود الصياغة الشعرية ، وقيود العاطفة الباطنية ، عرفناكم كانت الحركة الرومانسية في الأدب العربي إبان عشرينات القرن وثلاثيناته دالة على تيار المقاومة العنيف ، ومدى صبرائه في نفوس الناس على طول البلاد العربية وعرضها كأنما هي صيحة واحدة متعددة الأوتار والأنغام ، صلح بها شعراء العروبة جميعاً .

فهذا أحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢ - ١٩٥٥) في قصيدته « الضحايا » يعلن أن نداء الوطن يستوجب ألا نفرط في حق مواطنيه ، والأناجيل الأولى نهىوا المواطنين نهياً ، عن جشع لا يشبع وظلم لا يرتدع :

وكل يوم ضحايا لا عداد لها
من غدرهم في جحيم اليأس والموت
أبعد هذا نصوص الشعر زخرفة ؟

وبلغت الاتقالية الرومانسية أوجها في الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي . (١٩٠٦ - ١٩٣٤) خذ قصيدته « نشيد الجبار » مثلاً لهذه اللوعة التي تأكل صاحبها كندا على ما قد حل به ، وتطمح به إل السماء في دنيا الأمل والرجاء :

سأعيش رغم الداء والأعداء كالنسر فوق البقعة السماء
أرنو إلى الشمس المضيئة هازناً بالسحب ، والأمطار والأنواء

• • •

النور في قلبي وبين جوانحي فعلام أخشى السير في الظلام ؟
وإن القول ليطول بنا لو استطردنا نذكر أمثال هذه الجملوات المشتعلة بوطنيتها خلال المرحلة الوسطى - فترة ما بين الحربين - التي هي الآن موضع الحديث .

وإنه لمن أبرز الملامح في الحركات الرومانسية كلها — وهي غالباً حركات للتحرر تعقب الثورات السياسية أو تصاحبها — العودة بالذكري إلى مجد الآباء ، وهكذا كان الأمر في الأدب العربي ، لأنه إذا كانت الدعوة إلى الحرية تتحقق بشرح المبدأ من جهة ، وبضرب المثال من جهة أخرى ، فأين يوجد المثال في أسمى صورة إذا لم يكن في أبطال العروبة والإسلام وهما في ذروة المجد ؟ من هنا رأينا أدباءنا جميعاً ينتهجون هذه الوجهة ، فبدعوا بالحديث عن أعلام الشعراء الأقدمين — وكان ذلك في العشرينات — ثم انتقلوا إلى ميدان أوسع ، فترجوا سيرة الرسول والخلفاء الراشدين وعدداً كبيراً من قادة المسلمين وأعلامهم ، فكان ذلك أبلغ ما يقال في وجه عدو البلاد ، الذي جعل من أسلحة هجومه أن يستخف بالخصمارة العربية وبالثقافة العربية جميعاً ، وأن يدعى لنفسه الأصالة في مبادئ الحرية وللديمقراطية والأخوة الإنسانية بين أفراد البشر .

٧

وتنتهى الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥ ، فتدخل حركة المقاومة — كما انعكست في الأدب — مرحلة ثالثة ، فلئن كان قوام المرحلة الأولى كتابة هي أقرب إلى الخطابة السياسية ، قصد بها استثارة الشعور الوطني ، ثم كان قوام المرحلة الثانية رومانسية تنادى بالتحرر وفك القيود ، وتضرب أمثالها من أبطال التاريخ ، فقد جاءت المرحلة الثالثة لتقيم البناء الثقافي الجديد على نحو يبرز الخصائص القومية إلى جانب العناصر الحديثة ، وهاتنا تغيرت الأداة الأدبية الأساسية ، فبعد أن كانت الأداة هي المقالة ، أصبحت القصة والمرحمة ، وذلك لأنهما الوسيلتان الموائمتان لتصوير المواقف والأشخاص : على أى نحو لا نريدها ، وعلى أية صورة نريدها ، وإن في اختيار الأداة الأدبية الجديدة لدليلاً واضحاً على توحيد العنصرين في

حياة واحدة : ما تأخذه من الغرب وما نضيقه من أنفسنا ، فالتن كنا قد أخذنا قالب القصة وقالب المسرحية من حيث هما طريقتان للتعبير ، فقد عرفنا كيف تملأ القالبين بمضمون على أصيل ، غلب عليه — فيما بين ١٩٤٥ و ١٩٥٢ (سنة الثورة الاجتماعية الكبرى) — تصوير البؤس الذى أحاط بالناس ، ثم شئ من الكفر بالحضارة الغربية فى ماديتها ، لأن هذه المادية فيها كانت هى الدافع الأول نحو حركات الاستعاز الأوروبي لشعوب الشرق ، ولما كانت الحضارة الغربية للمادية الحديثة قرينة العقل وما ينتجه من علوم وتقنيات ومكتبات ، فقد انقلب هذا الكفر بالحضارة المادية كفراً بالعقل وما يؤدى إليه ، ودعوة إلى عودة الشرق إلى روحانيته التى ميزته إبان ازدهاره .

أما تصوير البؤس فقد كان فى طبيعة من اضطلع به الدكتور طه حسين فى قصصه التى كتبها فى تلك الفترة : « شجرة البؤس » (١٩٤٤) ، « وجنة الشوك » (سنة ١٩٤٥) و « المعذبون فى الأرض » (سنة ١٩٤٩) ، وكان قبل ذلك قد نشر قصته الأولى « دعاء الكروان » التى تيسر الاتجاه نفسه ، فهذه القصص كلها تبغى الأريحية لما يصيب الإنسان الحر فى كرامته على أيدي طغاة ، لاأوا دروب الحياة ومتعطفاتها ، على أن هذا الإنتاج الأدبى الخاص ، لم يحل دون أن يمضى عميد الأدب العربى فى دراساته التى قصد بمعظمها إقامة نماذج المثلى ، لتكون المقارنة صارخة بين ما هو كائن وما يمكن أن يكون ، فقد كتب « الوعد الحق » (١٩٥٠) و « حنان » (١٩٤٧) و « على وبنوه » (١٩٥٣) و « الشيخان » (أبو بكر وعمر بن الخطاب) ١٩٦٠ ، فضلاً عن دعوته القوية نحو تكافؤ الفئوس بين المواطنين فى التعليم .

وأما الثورة على العقل — ما دام العقل هو ينبوع الحضارة المادية بكل تفرعاتها السياسية — فقد اضطلع بها توفيق الحكيم فى مسرحياته التى صلت

لإبان الفترة التي نشير إليها ، فأصدر « سليمان الحكيم » (١٩٤٣) و « الملك أوديب » (١٩٤٩) وكلتاهما تبين أن العقل وحده لا يفي الإنسان عن الحق شيئاً .

وكان من أبرز معالم هذه الفترة - وأعني الفترة التي توسعت بين الحرب العالمية الثانية وقيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ - ما أصدره العقاد من كتب سياسية يقاوم بها استبداد الحكم ، وأخرى يصور بها التمازج الإسلامية الرفيعة ، فمن المجموعة الأولى « هتلر في الميزان » (١٩٤٠) و « فلاسفة الحكم في العصر الحديث » (١٩٥٠) ، ومن المجموعة الثانية « وهي من أهم ما كتب الكاتب في حياته الأدبية ، عبقریات محمد (١٩٤٢) وعمر (١٩٤٢) والصديق (١٩٤٣) والإمام علي (١٩٤٣) . . . إلى آخر هذه السلسلة الطويلة التي ضلعت نحو خمسة عشر كتاباً ، أما طوال الخمسينات ، فقد أخذ يخرج الكتاب إثر الكتاب ، دفاعاً عن الإسلام « حتى يطل ما يدعيه المستعمر في هذا الميدان ، بما يتخلله خريفة يبرر بها اعتدائه ، ومن أهم هذه المجموعة كتب « الديمقراطية في الإسلام » (١٩٥٢) و « الإسلام والاستعمار » سنة (١٩٥٧) و « حقائق الإسلام وأباطيل خصومه » (١٩٥٧) و « التفكير فريضة إسلامية » (١٩٥٧) وغيرها .

وفي تلك الفترة نفسها ظهر عدد كبير من الأدباء الشبان ، اشد وعيم بما كان في الحياة السياسية حينئذ من فساد ، وبما كان بينها وبين الاستعمار من صلات وروابط ، وهم أنفسهم الشبان الذين ظهرت في كتاباتهم بلور المعاني الاشتراكية التي جاءت ثورة ١٩٥٢ لتخرجها إلى عالم الوجود ، وقد امتد الوجود الأدبي ببعض هؤلاء الشبان إلى يومنا هذا فأصبحوا من كتاب الاشتراكية وشعرائها المرموقين .

ومن الكتاب الذين انعكست المقاومة في أدهم نجيب محفوظ ، الذي

امتد إنتاجه في القصة من الثلاثينات إلى يومنا الراهن ، ولعل قمة أعماله — من الزاوية التي ننظر منها الآن إلى الأدب ، وهي انعكاس الجهود التحررية على الأدب — أقول لعل قمة أعماله في هذا الميدان هي ثلاثيته الكبرى : « بين القصرين » و « قصر الشوق » و « السكرية » ففي هذه الثلاثية صورة كاملة للدقائق والتفصيلات لحياة المجتمع المصري كله خلال الفترة التي تقع بين الحربين ، نرى فيها كيف تطور مفهوم الوطنية عند الأجيال المتعاقبة ، فالوطنية عند الجلد الكبير كانت دفعا للتبرعات ودعاء من الله بنصرة الزعماء ، والوطنية عند ابنه الكبير هي توزيع المنشورات السياسية ومشاركة في المظاهرات حتى لقد لقي حتفه في إحداها ، والوطنية عند ابنه الأصغر (كمال عيد الجواد) هي العمل من أجل الشعب ، بل من أجل الإنسانية المكافحة داخل الوطن وخارجه على السواء ، ثم تنتقل إلى الحفدة ، فرى مفهوم الوطنية قد ارتبط بالميدان الاقتصادي ، فأعداء الوطن هم من يستغلونه في هذا الميدان ، لا فرق بين أجنبي ومواطن إذا كان كلاهما من المستغلين ، ومن هؤلاء الأشخاص جميعاً ، يهتم الكاتب — بصفة خاصة — بكamal عبد الجواد ، الذي قال عنه : « إنه يعكس أزمى الفكرية ، وهي أزمة جيل بأسره » .

٨

وتحدث أحداث كبرى تشد حولها الكتاب والشعراء جميعاً ، من أهمها قيام إسرائيل (١٩٤٨) والعدوان الثلاثي على الجمهورية العربية المتحدة (١٩٥٦) . وثورة الجزائر ، وغيرها من الثورات التي شملت الوطن العربي كله من أوله إلى آخره ، فتصجرت عيون الأدب نثراً وشعراً ، لتتنصب على هذه المآسي الإنسانية الكبرى ، كبيت القصص التي تصور روح الشعب الثائرة لزام المستعمرين والمستبدين والإقطاعيين ، نذكر منها

قصة يوسف السباعي « رد قلبي » وقصة إحسان عبد القلوس « في بيتنا رجل » وقصة لطيفة الزيات « الباب المفتوح » ، وكُتبت المسرحيات التي تصور القوة الفاشية حين تنهك حرمات العدل والحق ، نذكر منها مسرحية عبد الرحمن الشرفاوي « مأساة جميلة » ومسرحية ألفرد فرج « سليمان الحلبي » ومسرحية « اللحظة الحرجة » ليوسف إدريس ، ونظمت دواوين بأسرها تعبيراً عن الشعور الوطني الفياض ، نذكر منها ديوان « قاب قوسين » للشاعر محمود حسن إسماعيل ، وأعيدت ذكريات المآسي الماضية في شعر جديد ، كحادثة دنشواي في قصيدة صلاح عبد الصبور « شق زهران » وقصيدة « أوراس » عن ثورة الجزائر لأحمد عبد المعطي حجازي ، الحق أن ما كتب ونظم في مأساة فلسطين وفي بطولة بورسعيد وفي معركة الجزائر ومعركة الكونجو وشتى ضروب المقاومة التي يبدىها الوطن العربي بخاصة وتبديها أفريقيا وآسيا بعامة — لا تكاد تقع تحت الحصر ، فال موضوع حاضر على ألسنة الأفلام أيا كانت الصورة الأدبية التي تجري بها .

ومن الموضوعات التي تشغل الأقلام كذلك إبان هذه المرحلة الثالثة موضوع الوحدة العربية والقومية العربية ، وهو جانب إيجابي يستهدف إقامة بناء جديد على أسس سليمة . ولا يقف عند مجرد الثورة الشعورية في مهاجمة الغاصب والمستعمر ، فاللؤلؤ العربية القائمة الآن — كما يقول الباحث العربي الكبير ساطع الحصري — « لم تكون ولم تتعدد بمشيتة أهلها ولا بمقتضيات طبيعتها ، وإنما تكونت وتعددت من جراء الاتفاقات والمعاهدات بين الدول التي تقاسمت البلاد العربية ، وسيطرت عليها » ويوجه ساطع الحصري اللوم إلى أولئك الذين ثاروا ليتخلصوا من المستعمرين ، حتى إذا ما ظفروا بشيء مما أرادوا ، أصروا على أن تبقى لبلادهم الحدود التي حدها بها المستعمرون لصالح المستعمرين : « ما أغربنا نحن العرب ، لقد ثرنا على الإنجليز والفرنسيين ، ثرنا على من استولى على بلادنا واستعبدنا ، وأثرنا الثورات

الحمرء والبيضاء عدة عقود من السنين ، وقاسينا في سبيل ذلك ألواناً من العذاب والتضحيات ، ولكننا عندما تحررنا من نيركل هؤلاء ، أخذنا نقلم الحدود التي كانوا قد أقاموها في بلادنا بعد أن قطعوا أوصالها ، ونسينا أن تلك الحدود إنما كانت هي الحبس الانفرادي والإقامة الجبرية التي فرضوها علينا ، لإضعافنا ، وعزل قوى بعضنا عن أن تتحد بالقوى الأخرى ، ومن أهم كتب الحصرى في ذلك كتاب « آراء وأحاديث في القومية والوطنية » و« العروبة بين دعايتها وخصومها » .

قلنا إن أدب المرحلة الأخيرة - فيما يتصل بمقاومة المستعمر - قد اتسم بطابع إيجابي يعرضه خصائصنا الشخصية الفريدة ، لكي تقف على أقدامنا ولا يجرفنا تيار الشمول ، الذي يسود فيه القوى ويضيق بين أوجه الضعيف ، وكان من أهم ما عني به الأدباء في هذا الاتجاه الإيجابي البناء ، استخراج أصولنا من لفائف التراث الشعبي ، فأخطوا يتقصون الرسوم الشعبية والأغاني الشعبية والأساطير الشعبية ، حتى لقد صدرت مجلة فصلية بإشراف الدكتور عبد الحميد يونس ، لتختص في عرض التراث الشعبي وتحليله وتقويمه ، ليفيد منه كتاب القصة والمسرحية كما يفيد منه المصوِّرون والنحاتون والشعراء ، فإذا أضفنا إلى هذه الحركة حركة أخرى لبثت قائمة منذ فجر نهضتنا في أول القرن وإلى يومنا ، وأعني بها حركة نشر التراث العربي وتحقيقه ، تبين لنا الأساس العريض المكين الذي نريد أن نقيم على ركائزه المجتمع العربي الجديد ، وعندئذ لا نقول إن الجديد قد جاء ليعارض القديم ويلحظه ، بل نقول إن الجديد قد جاء ليجد رواسيه في عروق الماضي وشرائبه ، وبهذا يتصل بنا تاريخنا ماضياً بالحاضر ، فلا تكون فترة الاستعمار في هذا الطريق الطويل الموصول إلا بمثابة غشاوة طرأت حيناً على الجسم عندما أخبطته العلة وصرعان ما اختفت حين استرد الليل عافيته وقوته .

إرادة التغيير

١

إنه لما توصف به التفاعلية الفلسفية أحياناً ، هو أنها محاولات لتوضيح المفاهيم التي تقع عند الناس بين الجهل التام والعلم التام ، بمعنى أنها مفاهيم يتداولها الناس وهم على بعض العلم بها ، فلا هم يجهلون كل الجهل ولا هم يعلمونها كل العلم ، فتداولها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحليل الدقيق الحاسم ؛ فهذه المفاهيم التي تقع عند الناس وسطاً بين التعموض والوضوح ، هي أشبه شيء بمدينة تراها على مبعدة قرى بروراً تمتد في الأفق ، تبين معالها الرئيسية من بناء مرتفع هناك ودخان متصاعد هنا ، فتكون مما تراه على يقين أنك تقترب من مدينة ، أما تفصيلاتها فليست منها على هذه الدرجة من اليقين ، لكنك كلما دنوت منها ازدادت إلماً بتلك التفصيلات ؛ فما قد كان يبلو لك من بعيد بقعة كبيرة بيضاء ، قد أخذ الآن يتبين في شيء من الوضوح أنه عمارة سكنية ارتفاعها عشرون طابقاً ؛ وتلك التي بدت لك من بعيد لمعة ضوئية ساطعة ، قد ظهر لك الآن أنها سطح من زجاج يغطي مصنعا ضخماً ..

وهكذا قل في كثير جداً من المفاهيم التي نتداولها في مجرى حياتنا الفكرية ، بل وفي مجرى حياتنا العملية ، والتي نشعر أن الحياة - فكرية أو عملية - متعلدة بلونها ، ومع ذلك فعلما بها لا يكاد يتعدى علمنا بأن في الأفق البعيد مدينة كبيرة ؛ وهائنا يكون عمل الفلسفة أن تدنو بنا من تلك المفاهيم لئلا نراها في تفصيلاتها ودقائقها ، وكثيراً ما تأخذنا الدهشة أن نرى

من تلك التفصيلات والدقائق ما لم نترقبه ولم يخطر لنا ببال ، وعندئذ قد يحدث لمن أخذته الدهشة أن يثور في وجهه من أخذ يده وأطلعه على دقائق ما كان يتصوره في غرض وإيهام ، متهماً إياه بأنه يعقد البسيط ، ويصعب السهل ، ويقمض الواضح ؛ والأمر في هذا شبيه بنا حين نستخدم الورقة والقلم والمنضدة والمقعد في بساطة تخيل إلينا أن هذه أشياء أولية لا تحتاج إلى تحليل ، حتى إذا ما جاء عالم الفزياء يثبتنا أنها في الحقيقة أشياء مركبة معقدة تنحل آخر الأمر إلى عناصر قوامها ذرات مؤلفة من كهارب موجبة وكهارب سالبة وكهارب محايدة ، إلى آخر هذه القصة التي ترونها الطبيعة النووية ، أخذتنا الدهشة ؛ لكن العجب هنا هو أن الدهشة لا تنتهي بأصحابها إلى اتهام علماء الطبيعة بأنهم يعقلون البسيط ويصعبون السهل ويقمضون الواضح ، بل ترى هؤلاء ينصتون في إعجاب ، يريدون أن يعلموا ما لم يكونوا يعلمونه ؛ على خلاف موقفهم في الحالة الأولى ، حين جاءهم الفيلسوف بتحليل يفكك لهم أوصال المفاهيم التي يتداولونها ، فثاروا في وجهه كأنهم كانوا يملكون النعمة في فهم المبهم ، ويخشون أن يفسد تحليل الفلاسفة عليهم ما كانوا به يتعمون .

ولعل السر في اختلاف الموقفين : موقف الناس بإزاء التحليل الطبيعي الذي يفكك الأشياء المادية إلى عناصرها الأولية ، وموقفهم بإزاء التحليل الفلسفي الذي يفكك الأفكار العقلية إلى مقوماتها البسيطة : هو أن النوع الأول من التحليل لا يمس نفوسهم ، وإنما ينصب على أشياء لا تمت لأنفسهم بصلة الا صلة الأداة الجامدة بمن يستخدمها ؛ وأما النوع الثاني من التحليل فهو في الأعم الأغلب ينصب على جوانب من صميم النفس الإنسانية وقيمها : العقل والروح والذكاء والتفكير والإرادة والعاطفة والانفعال والخير والشر والجمال والقبح والحق والباطل ، إلى آخر هذه القائمة الطويلة من التصورات التي يستحيل عليك أن تجد إنساناً واحداً يجهلها كل الجهل ، بدليل أنه ما من إنسان تكاملت له قدراته إلا وتصبح هذه التصورات جزءاً

من اللغة المتداولة المشتركة التي ترد في حديثه دون أن يقف عندها متسائلاً :
 ماذا تعنى ؟ إلا أن يكون فيلسوفاً أو سائراً في طريق الفكر الفلسفى .

٢

« وإرادة التغيير » كلمتان صيقتا على صورة المضاف والمضاف إليه ،
 تماماً كما نقول « قراءة الكتب » و « كتابة الخطابات » و « روية
 الشمس » ، وهما كلمتان قد أصبحتا مما تتداوله في الحديث ، لا غناء لنا
 عنهما ، لأنهما معاً تكونان أحد المبادئ التي نستهدىها في بناء حياتنا
 الجديلة ، وهما — سواء أخذناهما مفردتين أو موصولتين في عبارة واحدة —
 من ذلك الضرب من المعاني التي أشرنا إليها ، أعنى ذلك الضرب من المفاهيم
 التي يكون الناس منها على درجة وسطى بين الجهل والعلم ، ومن ذا
 لا يستخدم كلمة « إرادة » وكلمة « تغيير » في حديثه الجارى ، وهو على
 بعض العلم بما تعنى هذه الكلمة أو تلك ؟ ليس من الناس من يجهلها كل
 الجهل ، ولكننا نزع أيضاً أن قليلاً جداً من الناس هم الذين يعلمونها
 كل العلم .

فماذا نعنى بالإرادة ؟ إننى لا أنوى أن أسوح بالقارئ في متاهات
 المذاهب المختلفة ، وأوتر أن أعرض الأمر من وجهة النظر التي أراى أميل
 إلى قبولها ، فأنا أحد الذين يؤمنون ببطلان نظرية « الملكات » التي كان
 أصحابها يظنون أن داخل الإنسان « قوى » لكل قوة منها كيان مستقل قائم
 بذاته ، فهنا « عقل » وتلك « نفس » وهذا « ذكاء » وتلك « إرادة »
 كأنما هى جبهة من الأشباح ازدحمت في جوف الإنسان ، لكل شبح منها
 عمله الذى يؤديه ، وحتى إذا مرت به ساعة لا يؤدى خلالها ذلك العمل ،
 فهو ما يزال هناك مستريحاً أو معطلا ، ينتظر اللحظة التي ينشط فيها لأداء
 عمله ، كلا ، لست من هؤلاء الذين يتصورون قوى الإنسان أشباحاً قائمة

بنواتها داخل الإنسان ، تؤدي عملها حيناً ولا تؤديه حيناً آخر ؛ إذ أتى
 ممن يأخذون في فهم الإنسان بالنظرة « السلوكية » التي تترجم أمثال هذه
 التصورات (عقل ، نفس ، ذكاء ، إرادة الخ) إلى نوع السلوك الذي
 يسلكه البدن في مواقف الحياة المنظورة للمشهود ، وهذا يكون « العقل »
 نعتاً معيناً من السلوك يسلكه الإنسان في مواقف بذاتها ، وتكون « الإرادة »
 نعتاً معيناً آخر من السلوك ، وهلم جرا . فلو سألتني : ما العقل ؟ أخذتك
 من يدك إلى إنسان يحاول أن يلتمس الطريق إلى هدف — كائناً ما كان
 الهدف ، وكائناً ما كان الطريق — وقلت لك : هذا الذي تراه من محاولة
 للوصول إلى هدف ، هو مثل من الأمثلة الكثيرة التي جاءت كلمة « عقل »
 لتضمها جميعاً في حزمة واحدة ؛ نعم إن أهداف الناس كثيرة ومنوعة
 بتنوع الأفراد والمواقف والظروف ، وبالتالي فإن المحاولات لتحقيقها تختلف
 باختلاف تلك الأهداف ، فالذي هدفه أن يشكل قطعة الحديد على صورة
 المفتاح ، لا تجيء محاولته شبيهة بمحاولة الذي هدفه أن ينسج من القطن قاشاً ،
 أو شبيهة بمحاولة الذي هدفه أن يقسم تركة بين الوارثين ليعطي كلا
 ما يستحقه منها ؛ لكن هذه كلها أمثلة تجسد ما نعنيه بالعقل ، لأنها أمثلة
 لمحاولات يقوم بها أصحابها بغية الوصول إلى هدف مقصود ، وهذا نفهم
 « العقل » من زاوية السلوك المرئي المشهود وهذا أيضاً نفهم الصلة الوثيقة
 بين « الفكر » و « العمل » ، فليس فكراً ما ليس يتجسد في عمل ، وليس
 عملاً موقفاً مسدداً نحو غاية ما ليس يسير على فكرة مرسومة .

وهكذا قل في « الإرادة » ، فإذا سألتني ما « الإرادة » ؟ أخذتك من
 يدك إلى إنسان استهدف هدفاً ، فلما سار إلى تحقيقه صادفته في الطريق
 معوقات ، فراح يزيلها ليستأنف السير ؛ إنه لا انفصال بين « الإرادة »
 و « العمل » حتى ليصبح من اللغو أن نقول عن إنسان إنه له « إرادة » لكنها
 لا تجتهد العمل الذي تؤديه ، وإلا كنت كمن يقول إنه يأكل ولا طعام ،

أو يشرب ولا ماء ! الإرادة هي نفسها العمل الذى يحقق الهدف ويزيل ما قد يحول دون تحقيقه ، شريطة أن يكون الهدف هو هدفك أنت ، وإلا كنت آلة مسخرة فى يد صاحب الهدف ؛ إنك فى العمل الإرادى أنت الأمر وأنت للمأمور ، بل إنه لتشبيه مضلل أن نجعل منك أمراً ومأموراً ، كما لو كنت جانبين أحدهما فى الداخل - وهو ما يسمى بالإرادة - والآخر فى الخارج - وهو ما يوصف بأنه تنفيذ للإرادة - والصواب هو أنك وأنت تعمل العمل الذى تسعى به إلى تحقيق أهدافك فأنت عندئذ بجميع سلوكك تجسد للإرادة وتنفيذها .

ولعلك قد لحظت فيما أسلفناه لك عن « العقل » من أنه هو السلوك الذى يبدأ بفكرة عما نريد تحقيقه وينتهى بتحقيق تلك الفكرة بحيث تصبح كياناً مجسداً ، وفيما أسلفناه لك عن « الإرادة » من أنها هي كذلك السلوك الذى يبدأ بالصورة الذهنية التى يراد إخراجها وينتهى بتحقيقها بحيث تصبح كياناً مجسداً ، أقول لعلك قد لحظت فى هذا القول عن العقل وعن الإرادة أن كليهما واحد ، فى كلتا الحالتين فكرة وتنفيذها فى عملية واحدة متصلة أولها رؤية للهدف قبل وقوعه وآخرها وصول لذلك الهدف بعد أن صيرناه كائناً قائماً بين الكائنات .

وهكذا الحياة الإنسانية وحدة عضوية قوامها فعل وحركة ، لا فرق فى ذلك بين تفكير العقل وإرادته .

إنك إذ تنظر إلى الإنسان وهو ينشط بأى ضرب من ضروب النشاط : إذ تنظر إليه وهو يكتب خطاباً ، أو يقرأ كتاباً أو يأكل طعامه ، أو يلعب الكرة أو الشطرنج ؛ إذ تنظر إليه وهو يقيم الجدران ويرصف الطرق ويبيع ويشترى ويتكلم ويسمع ، إذ تنظر إليه وهو يمشى ويمشى ويقف ويجلس ويضحك ويبكى ، لا يخطر ببالك أبداً أنك إزاء شطرين فى كل

عمل من هذه الأعمال التي تنتظر إليها ، فنقول لنفسك : هنا شطر « الإرادة » وهذا شطر « تنفيذها » ، لأنك تعلم من خبراتك مع نفسك أن الإرادة هي تنفيذها ، وأن الإنسان هو الكل العضوى الواحد الذى ينشط بهذا العمل أو ذاك .

وإذا كانت الإرادة هي نفسها الفعل ؛ فقد أصبح واضحاً أن قولك « إرادة الفعل » لا يزيد شيئاً عن قولك « الإرادة » لأن هذه لا تكون بغير فعل ، كما لا يكون الوالد والدأ بغير ولد : ولا يكون اليمين بغير اليسار ، ولا يكون البعيد بغير القريب ، ولا الأعلى بغير الأدنى . . كل هذه متضايقات لا يتم المعنى لأحدهما بغير أن تضاف إلى شقها الآخر .

ونخطو خطوة أخرى ، فنقول إنه إذا كان لا إرادة بغير فعل ، فكذلك لا فعل بدون تغيير ، وسواء كان التغيير الحادث ضليلاً أو جسيماً فهو تغيير ؛ إنك لا تفعل الفعل فى خلاء ، بل تفعل الفعل — أى فعل كان — لتحرك به شيئاً فيتغير مكانه ليتغير أداؤه وتتغير صلاته بالأشياء الأخرى : كان الحجر على الجبل فأصبح هناك جزءاً من الجدار ، وكان الماء هنا فى النهر فأصبح هناك فى أنابيب المنازل ، كان المداد هنا فى الزجاجة ، فأصبح فى جوف القلم ، ثم انتشر على الورق كتابة يقرأها قارئ إذا وقع عليها بصره ، وكانت الأرض يباباً فرزعت ، وكان الحديد خاماً من خامات الأرض فصنع قضباناً ... كل إرادة فعل وكل فعل حركة وتغيير .

فقولنا « إرادة التغيير » لا يضيف شيئاً إلى شيء ، بل هو قول يوضح معنى الإرادة بإبراز عنصر من عناصرها ؛ وكان يكفى أن تقول عن الإنسان إنه إنسان حتى لفهم من ذلك أنه ذو وحدة عضوية هادقة ، وأنه فى سيره

نحو أهدافه كائن عاقل مريد ، وأنه في إرادته فاعل ، وأنه في فعله متحرك ومحرك ، ومتغير ومتغير .

٣

وتسألني : هل تريد أن الإرادة هذه هي حالها دائماً وتلك هي خصائصها ، فلا فرق بين حالة تكون فيها مقيدة وحالة أخرى تكون فيها حرة ؟ وأجيبك فأقول إنني أخشى أن يوقعنا وضع المشكلة على هذه الصورة التقليدية القديمة في الحاجة لفظية لا تنفع أحداً ولا تشفع لأحد ، فلنبحث الباحثون وكتب الكاتيون جواباً عن السؤال القائل : هل الإرادة حرة أو مقيدة ؟ ومتى تكون الإرادة حرة ومتى تكون مقيدة ؟ ولذلك فلنأني أفضل النظر إلى المشكلة من زاوية الأهداف وتحقيقها لعلها تكون نظرة أجسدى ؛ فنقول إن الأصل في الإنسان - كما أسلفنا لك القول - هو أن يكون كائناً عضوياً هادفاً بجميعه في فعل ومحركة ؛ لكن قد ينحرف الأمر إلى أحد احتمالين آخرين ، أولهما أن ينشط الكائن العضوى لغير ما هدف ، فيخبط في الأرض خبط الأعمى ، وعندئذ لا إرادة لأنه لا هدف ، وعندئذ أيضاً يتفق سؤالنا هل الإرادة حرة أو مقيدة لأنها ليست هناك ؛ والاحتمال الثاني هو أن ينشط الكائن العضوى لهدف استهدفه سواء ، وهنا أيضاً لا إرادة ، لأن الإرادة هنا هي إرادة من استهدف الهدف ؛ فلا إرادة للعبد الرقيق حين ينشد مولاه ما يريد ، ولا إرادة للبلد المستعمر (بفتح الميم) إذا أمل عليه المستعمر (بكسر الميم) ما يفعله وما لا يفعله ؛ فلا إرادة إلا في حالة واحدة ، هي أن يكون النشاط مرهوناً بهدف وضعه الناشط لنفسه ، أو وافق عليه . وفي هذه الحالة الطبيعية السوية يتمتع السؤال هل الإرادة عندئذ حرة أو مقيدة ؛ وإذن فليس التعارض الحقيقي هو بين الحرية والقيود ، بل التعارض

الحقيقى هو فى أن يكون ثمة لإرادة أو لا يكون ؛ وهى لا تكون إذا لم يكن هدف أو إذا كان هناك الهدف لكنه هدف يستهدفه غير القائم بالعمل .

على أن نقطة هنا لا بد من توضيحها ، وهى حين لا يكون الهدف مقصوداً على فرد واحد ، إذ قد تشترك جماعة بأمرها فى هدف معين ، نسمى إليه بكل أفرادها ، حتى إن تنوعت الوسائل التى يتخذها كل فرد على حدة ، فهنا تكون الإرادة مكفولة كما لو كانت لإرادة فرد واحد ؛ وهذا يذكرنا بالإشكال الذى يتعرض له مؤرخو الفلسفة بالنسبة إلى مذهب اسبينوزا الذى يجعل الوجود كلا واحداً يسير نفسه بنفسه ، بحيث لا يملك أى جزء على حدة إلا أن يسير مع الكل فى مساره المرسوم ؛ فهنا ينشأ السؤال : أياكون الإنسان فى هذا المجموع المتكامل حراً أم يكون مجبراً على السير مع سواه فى الخط المرسوم ؟ والجواب الأصوب هو أنه حراً ما دام جزءاً فى الكل الذى رسم الطريق لنفسه بنفسه . . . وهكذا نقول بالنسبة للفرد الواحد فى مجتمع وضع لنفسه بنفسه خطة للعمل تحقيقاً لأهداف محددة ؛ فما دام الهدف قائماً ، وما دام الهدف من وضعه هو — مشتركاً فيه مع غيره — فهو فى سعيه نحو الهدف كائن مريد .

إن من أهم ما نريد أن نقرره هنا — تمهيداً للنتائج التى نستخرجها فى الفقرة التالية من المقال ، هو العلاقة بين الفرد والمجموع ، تلك العلاقة التى تتضمن للفرد حريته ، وفى الوقت نفسه تتضمن مشاركته للمجموع فى رسم الأهداف . فما أكبر ما قاله القائلون بوجود التعارض بين أن يكون الفرد منخرطاً — جهد جماعى يساهم فيه مواطنيه ، وأن يكون — مع ذلك — حراً فى التماس الطريق الذى يراه ملائماً له ؛ والأمثلة كثيرة جداً على ألا تعارض بين الجانبين ، إذا نحن فرقنا بين شيئين : الإطوار الذى يحدد قواعد السير ، ثم خطوات السير فى حدود ذلك الإطار ؛ فهناك قواعد مشتركة بين لاعبي الكرة أو لاعبي الشطرنج ، لا يسمح لأحد للاعبين

بالمخرج عليها ، ومع ذلك فلكل لاعب كامل الحرية في أن يحرك الكرة أو قطعة الشطرنج حيث أراد في حدود قواعد اللعب - خذ مثلاً آخر : قواعد اللغة يلتزم بها كل كاتب بها أو قارئ لها ، فليس من حق الكاتب العربي أن ينصب فاعلاً أو أن يرفع مفعولاً به ، لكن هل يعنى هذا حرمان الكاتب من حريته فيما يكتبه وفق تلك القواعد ؟ إن لكل كاتب موضوعاته التي يعرضها ، وأسلوبه الذي يعبر به عن نفسه ، على أن يتم ذلك كله في حدود المبادئ المشتركة . . . لا ، بل إن كل عبارة يخطها الكاتب إنما يلتزم فيها بمبادئ كثيرة ، دون أن يحد ذلك من حريته في اختيار مادتها وطريقة صياغتها ؛ فضلاً عن قواعد اللغة نحواً وصرفاً ، هنالك مبادئ المنطق يلتزمها بحكم طبيعته نفسها ، فهو لا يجوز لنفسه - مثلاً - أن يقول إنه إذا أراد مسافر قطع المسافة التي طولها مائتا كيلومتر في ساعتين ، فيكفيه قطار يسير بسرعة عشرين كيلو متراً في الساعة ؛ أو أن يقول إنه إذا أرادت البلاد تنفيذ خطة صناعية تكلفها مائتي مليون من الجنيهات ، فيكفيها أن تجمع من المواطنين خمسين مليوناً - الكاتب حر فيما يقول ، ما دام قوله ملتزماً لطائفة من مبادئ اللغة والفكر ؛ وهكذا قل في المواطن الفرد بالنسبة للمبادئ والأهداف التي وضعها المجموع ، وكان هو أحد أفراد ذلك المجموع ؛ فهو حر في طريقة سيره وأسلوب حياته ، على أن نجى من نشاطه ملتزمة للمبادئ المقررة .

٤

فرضنا حتى الآن من فكرتين : الأولى هي أن الإرادة هي نفسها العمل الذي يحقق الهدف المنشود ، وأنه حيث لا عمل فلا إرادة ، وأن كل عمل إنما هو تغيير لأوضاع الأشياء ، وإذن فنحن إذا قررنا لشخص أو لجماعة « إرادة » فقد قررنا بالتالي أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل على تغيير

به من أوضاع الحياة قليلاً أو كثيراً ؛ والثانية هي أنه لا تعارض بين حرية الفرد الواحد في طريقة حياته وبين أن يكون ملتزماً بالأهداف والمبادئ والقواعد التي أقمها المجتمع الذي هو أحد أفراده .

وبقي لنا أن نستنتج النتائج من هذه المقدمات : إنه إذا كانت كل إرادة هي إرادة تغيير ، إذن فليس السؤال هو : هل الإرادة التي أطلقت للشعب يوم انتصاره هي إرادة تغيير أو إرادة شيء آخر ؛ بل السؤال هو : ما دامت الإرادة التي أطلقت للشعب يوم انتصاره هي بالضرورة إرادة عمل وتغيير (لأن هذا هو معنى الإرادة كما قلنا) فما الذي نغيره ؟ وما الهدف الذي من أجل تحقيقه نغير ما نغيره ؟

إن القاعدة لتطول بنا ألف فرسخ ، إذا نحن أخذنا نعد التفاصيل الجزئية التي يراد تغييرها ، كأن نحصر الأفراد الذين يراد لهم أن يصحوا بعد مرض ، وأن يعلموا بعد جهل ، وأن يطعموا بعد جوع ، وأن يكتسوا بعد عري ، وكأن نحصر الطرق التي يراد لها أن ترصف ، والحشرات التي لا بد لها أن تباد ، والأرض التي لا بد أن تزرع والمصانع التي لا بد أن تقام . تلك تفاصيل جزئية تعد بالآلاف الألوف ، لكنها تندرج كلها تحت مبادئ محدودة العدد ، ثم تندرج هذه المبادئ بلورها تحت ما يسمى بالقيم أو المعايير التي عليها يقاس ما نريده وما لا نريده لحياتنا الجديدة ؛ فلذا أنت غيرت ما لدى القوم من معايير وقيم ، تغير لهم بالتالي وجه الحياة بأسرها ؛

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا نحن لم نوحده في أذهاننا توحيداً تاماً بين العام والخاص ، فتلك من أولى القيم التي لا بد من بثها في النفوس وترسيخها في الأذهان ؛ فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعي أحرص ما نكون على الملك الخاص ، وأشد ما نكون إهمالاً للملك

العام ، فالفرق في أنظارنا بعيد بين العناية الواجبة بالابن والعناية الواجبة بالمواطن البعيد ، بين العناية بتنظيف الدار من داخل والعناية بتنظيف الطريق ، الفرق في أنظارنا بعيد بين المال نملكه والمال تملكه الدولة للجميع ، بين العيادة الخاصة يديرها الطبيب الذى يستغلها والمستشفى العام يديره الطبيب نفسه ولكنه يديره باسم الدولة ؛ الفرق في أنظارنا بعيد بين معنى « أنا » و « نحن » وبين « هو » و « هم » ، فما زال الذى يشغلنا هو هذه الأنا ونحن اللتان لا تمنيان أكثر من الأسرة وحدودها ، وأما هو وهم اللتان تمتدان لتشمل أبناء الوطن جميعاً فما تزالان في أوهامنا تدلان على ما يشبه الأشباح التى لا يؤذيها التجويع والتعليب .

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا نحن لم نغير من معاني « الجاه » ، فلمن تكون الصدارة في المجتمع : المكنود المهوك بالعمل أم صاحب البطالة والفراغ ؟ فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعى نرفع من شأن من استطاع العيش الرغد بالعمل القليل ، ونخفض من شأن من اضطره أكل الخبز إلى العمل المجهد الشاق ؛ حتى لتدخل على أى رجل شئت منصباً رفيعاً ، فيقترن في ذهنه المنصب الرفيع بكثرة معاونين والمرعوسين والحجاب .. وانظر ملياً في كلمة « حاجب » لتعلم أن صاحب السلطان يحكم التقليد الاجتماعى يحتاج إلى من يحجبه عن الناس أو يحجب الناس عنه ؛ ولا فرق في الجوهر بين تقليد يرفع الإقطاعى على رؤوس أرقاء الأرض ، هؤلاء يفلحون الأرض ويعملون الأثقال ويرعون الماشية ، وذلك في حصنه المنيع محتجب عن الأنظار لا يدرى الناس ماذا يعمل وكيف يعمل ؛ لا فرق بين هذا وبين صاحب المنصب الكبير الذى يقيم الحجاب بينه وبين الناس .

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا لم ننقل مواضع الزهو ، فبدل أن يزهى المرء بنفسه لأنه ليس مضطراً للخضوع لقانون كما يخضع له عامة السواد ، يزهى المرء بنفسه بقدر ما هو خاضع لقانون الدولة سواء جاء خضوعه هذا علانية أمام الملأ أو سرّاً في الخفاء ؛ فنحن بحكم

التقليد الاجتماعي الذي ورثناه ما نزال نعل من مكانة الذين لا تسرى عليهم القوانين سريانها على الجماهير ؛ فإذا قيل - مثلاً - يكون اللحم بمقدار أو يكون السكر والزيت بمقدار ، رأيت صاحب المكانة الاجتماعية قد ملأ داره ودور أقربائه وأصدقائه لحماً وسكراً وزيتاً ، لأنه لا يكون صاحب جاه - بحكم التقليد - إلا إذا كان في وسعه الإفلات من حكم القانون .

الإرادة هي نفسها إرادة التغيير ، ولا يكون التغيير مجرد تبديل وضع بوضع بغير قيود ولا شروط ، بل يكون تبديل وضع أدنى بوضع أعلى ، ومقياس التفاوت في العلو ، إنما يقاس بعدد المواطنين الذين ينضمون بالوضع الجديد ، « إن السؤال الذي طرح نفسه تلقائياً غداة النصر العظيم في السويس هو : لمن هذه الإرادة الحرة التي استخلصها الشعب المصري من قلب المعركة الرهيبة ؟ وكان الرد التاريخي الذي لارد غيره هو : إن هذه الإرادة لا يمكن أن تكون لغیر الشعب ، ولا يمكن أن تعمل لغیر تحقيق أهدافه » .

المهم في إرادة التغيير أن نعرف ماذا نغير من حياتنا وكيف نغيره ؛ والذي نريد له أن يتغير هو القيم التي نقيس بها أوجه الحياة ، وكيفية تغييرها هي أن نختار لكل موقف معياراً من شأنه أن ينحقق أكبر نفع وقوة وكرامة واستثارة وأمن لأكبر عدد من أبناء الشعب .

وحدة التفكير

١

مشكلة صادفتها الفلسفة في كل عصورها ، وعلى أيدي رجالها أجمعين ، وهي مشكلة قد تبسّو بعيدة عن أرض الواقع ، مع أنها — شأن سائر المشكلات الفلسفية — بهذه الأرض لصيقة اللصقة عميقة الجذور ، وأغنى بها مشكلة الوحدة التي تضم في طيّها كثرة كثيرة الأجزاء والعناصر ، فما من شيء حولك إلا وهو كثرة في وحدة : هذه المنضدة التي أمامي هي أجزاء صفرى تراكت ، وحالات كثيرة تعاقبت حالة في إثر حالة ، أو تعاصرت حالة إلى جوار حالة ؛ وهذا النهر المتدفق بمياهه ، ما زال منذ أبعد العصور متجدد الماء ، تتجمع فيه قطرات المطر ملايين ملايين ، ثم تنساب تياراً واحداً يتدفق في البحر ليتصل السيل والجريان ، وأنت وأنا وكل كائن حي من نبات وحيوان ، كتلة جمعت من الأجزاء ما لا يكاد العدد يحصيه ؛ لكن المنضدة التي أمامي « واحدة » والنهر العتيق « واحد » وأنت وأنا وكل كائن حي كيان « واحد » — ولقد تمضى عنك هذه الحقيقة لاتأبه لها ، حتى يميثلك فيلسوف ينهك إلى أن « واحدة الكثرة » مشكلة تريد النظر والتفسير ؛ فكيف ترتبط كثرة الأجزاء والعناصر في كيان واحد ؟

والأمر في هذه المشكلة كالأمر في سائر المشكلات الفلسفية ، من حيث اختلاف الرأي وتعدد الحلول ، وحسبنا هنا أن نذكر اتجاهين رئيسيين شائعين يقسمان الفلاسفة مجموعتين : فاتجاه منهما — وهو أكثر من الآخر شيوعاً — يرى أصحابه أن لا مناص من افتراض وجود كائن يتخفّى على البصر ، ويكون وراء الظواهر الكثيرة في الشيء الواحد ، هو الذي — بواحديته ونباته — يخلق الواحدية على الشيء مهما كثرت ظواهره ، ويطلق الفلاسفة

على هذا الكائن المختبىء وراء الظواهر البادية اسم « الجوهر » ، ولا فرق في ذلك بين شيء وشيء ، قلن كنا نعتقد أن الفرد الواحد من بني الإنسان ، يكمن في جوفه « روح » هو الذى يجعله فرداً واحداً منذ ولادته وإلى أن يموت ، بل وبعد أن يموت ، برغم كثرة أجزائه وكثرة حالاته وتعدد مراحلها التى يجتازها في نموه وذبوله ، فقد لزم علينا أن ننظر النظرة نفسها إلى كل شيء آخر فيه واحدية تجمع ظواهره الكثيرة في كيان ؛ وإنه ليجوز لك في هذه الحالة - بعد أن تجعل لكل شيء جوهرأ يضم أشناته - يجوز لك في هذه الحالة أن تفاضل بين جوهر وجوهر ، أو ألا تفاضل ، لكنك في كلتا الحالتين قد اخترت لنفسك طريقة الحل في مشكلة الوحدة التى تضم في رداها كثرة .

وأما الاتجاه الثانى في حل المشكلة ، فهو ألا نفرض وجود كائن غيبى وراء الظواهر الكثيرة ونحاول أن نرد الواحدية التى تجعل من الأجزاء الكثيرة شيئاً واحداً ، إلى شبكة العلاقات التى تربط تلك الأجزاء ببعضها ببعض ، فحتى لو تشابهت الأجزاء الصغيرة وتجانست ، فهى من كثرة العدد بحيث نستطيع أن نتصور - على أساس رياضى - ملايين التشكيلات الممكنة التى يجوز لتلك الأجزاء أن تتشكل بها .

٢

وسواء أخذت بفكرة الجوهر أو بفكرة العلاقات في تفسيرك لواحدية الشيء الواحد ، فالأمر الذى يهمنى هو أنك - لا بد - باحث عن وحدة تضم الأشتات فيما تظنه كياناً واحداً ، ليس لك في ذلك اختيار ، فن الوجهة العملية لا تستطيع أن تستخدم الأشياء وأن تتفع بها إلا إذا تناولتها من حيث هى وحدات . غاضاً بصرك عما تحويه تلك الوحدات من أجزاء تدخل في تركيبها ؛ فالمناضد والمقاعد والكتب والأوراق والأقلام والأشجار وأفراد

الناس والمدين والقرى والأنهار والبحار الخ لا مناص من النظر إليها - في العمل
 والتعامل - على أنها وحدات ؛ تقول - مثلاً - إننى أعيش في القاهرة ،
 ولا تبالي أن يكون هذا الاسم مطلقاً على مجموعة كبرى من العناصر
 والأفراد ، يملؤها كل ساعة ألوف الناس ويخرج منها ألوف ، وتبنى بها
 بيوت وتهدم فيها بيوت ، لكنها في العمل والتعامل القاهرة واحدة . . . ومن
 الوجهة النفسية لا تستطيع إلا أن تنظر إلى نفسك بكل ما فيها من ألوف
 الخبرات والتجارب على أنها نفس واحدة ، ثم تعود فتخلع واحدية نفسك
 هذه على سائر الأشياء ، بل قد تخلع واحدية نفسك هذه على الكون كله
 فتجعله كوناً واحداً على غرار ما تحسه في نفسك من واحدية تضم حالات
 الخبرة والتجربة في تيار واحد ؛ . . . ومن الوجهة المنطقية لا تستطيع أن
 تتحدث إلى سواك بجملة واحدة إلا إذا صغمت كلماتك على نحو يوم بواحدية
 الأشياء ؛ تقول - مثلاً - قابلت أخى وكسبت مقالا ، وتناولت الغداء ؛
 وفي كل جملة من هذه الأقوال توحيد لما هو مكون من أجزاء كثيرة ،
 ولو وقفت لتحلل كل وحدة إلى أجزائها قبل أن تنطق لفهم ، لما نفقت
 بجملة واحدة لمن تريد أن تتحدث إليه ؛ . . . ومن الوجهة الأخلاقية لا يتاح
 لنا أن نحاسب الناس على أعمالهم إلا إذا فرضنا في كل فرد منهم واحدية
 تجعل إنسان اليوم هو نفسه إنسان الأمس ، وإلا لما تحمل إنسان اليوم تبعه
 الفعل الذى أتاه بالأمس ؛ . . . ومن الوجهة الجمالية محال أن ينشأ في
 الأثر الفني جمال ما لم نلتصم في أجزائه وحدة تجعل منه كيانا واحداً ؛ . . .
 ومن الوجهة السياسية لا يستقيم أمر إلا إذا سلكت مجموعة من الأفراد في
 أمة واحدة ، وقد تتداخل الوحدات السياسية ، فما هو كل هنا قد يكون
 جزءاً هناك ، فالفرد الواحد كل من أجزاء ، لكنه يعود فيكون جزءاً
 واحداً من كل أعم وأشمل هو الأمة ، والأمة الواحدة التى هى مجموع
 أفراد تعود فتصبح عضواً واحداً في وحدة سياسية أعم وأشمل وهلم جرا ،

ومن أنواع الوحدة التي نوجد بها الاشتات لتستقيم لنا الحياة ، وحدة التفكير التي نلتصقها عند الشخص الواحد أو عند الأمة الواحدة ، ليربط بها وحدات فكرية صغرى تتفرق في موضوعاتها وفي وجهات النظر إلى تلك الموضوعات ، لكنها على تفرقها وتباينها تنضم برباط لتكون حياة فكرية واحدة ، وإلا لما تكاملت لأحد شخصيته الفريدة التي تميزه من سائر الأفراد ولا تكاملت لأمة خصائصها التي تفردها بين سائر الأمم .

وسر الوحدة الفكرية - فيما نرى - هو في غلبة أهداف على أهداف ، فالإنسان كائن عضوى هادف ، يوجه نشاطه الحيوى نحو غايات بعينها ، تصبح هي الخيوط الرابطة لأوجه النشاط على اختلافها ؛ فإذا وضعنا المعنى الذى نريده في جملة مركزة ، مختصرة ، قلنا إن وحدة التفكير هي في وحدة الهدف ، وإن ذلك ليصدق بالنسبة للفرد الواحد كما يصديق بالنسبة للأمة الواحدة ؛ فإذا تعددت الأهداف تعددت التقاضى ، بحيث أراد الشخص الواحد شيئين تقيضين فقد وقع في تفكك وتمزق ، يريد بعضه شيئاً ويريد بعضه الآخر شيئاً آخر ؛ وليس ذلك بالنادر الحلوث ، فما أكثر ما يريد الشخص أن يأكل الفطيرة وأن يظل محضطاً بها في آن واحد - كما يقولون - لكنها تعد حالة مرضية أن توزع النفس بين التقاضى ، وطريق الشفاء إنما تكون في أن يعرف المرء حقيقة نفسه ليعلم أى التقيضين يريد .

نقول إن سر الوحدة الفكرية هو في غلبة أهداف على أهداف ، أو بعبارة أخرى هو في تركيز الانتباه في غايات معينة وإقصاء ما يناقضها أو ما يعوقها عن مجال النظر ، وبغير تركيز الانتباه في هدف محدد ، يتعذر - بل يستحيل - على الإنسان أن يختار من مختلف العناصر التي تعرض له في حياته ما يخدم الغرض المنشود ، إذ كيف أختار الوسائل إلا إذا سبقت

عندى الغاية التى أتوسل إلى بلوغها بهذا أو بذاك من العناصر التى تعرض لى فى الطريق ؟ ولا تناقض فى أن ينشد الفرد الواحد سلسلة من الغايات يأتى بعضها فى إثر بعض ، فكما حقق إحداها جعلها وسيلة لما بعدها .

فلذا سئلنا : متى تتوافر « الفردية » شروطها — سواء كانت فردية لإنسان واحد أو مجموعة أناسى فى أمة واحدة فريدة — أجبنا بأن أهم هذه الشروط التى تجعل من الفرد فرداً هو أن يستهدف غاية معينة واحدة فى الوقت الواحد ؛ فكسنا نعى بقولنا عن كائن إنه كائن كائن عضوى واحد ، إلا أن فى سلوكه توافقاً بين الأجزاء يمكنه من أن يركز كيانه كله جملة واحدة فى شيء واحد فى الوقت الواحد ؛ إن الكائن العضوى وهو ينشط بعمل معين ، لا يرى من نفسه إلا فعلاً ، دون النظر إلى الأعضاء المنفردة التى تتعاون فى أداء هذا الفعل ؛ خذ نفسك وأنت تنظر إلى شيء ما ، فأنت لا تعى عندئذ إلا فعل الرؤية ، دون أن تدرك شيئاً من العين التى ترى ، بل الكيان العضوى كله الذى هو أنت حين تنظر لترى ؛ فليس فى وعى الفاعل وهو يؤدي الفعل إلا حالة الانتباه إلى هدف مقصود ؛ وقد نستعين بعد ذلك بتحليل العقل لنعلم أن الانتباه الصرف هو الجانب الذاتى من يحمل الموقف ، وأن الشيء الذى نصب عليه انتباهنا هو الجانب الموضوعى ، أما لحظة الفعل فالموقف واحد ، لأن الفاعل وفعله شيء واحد .

الحفظُ الفاعل المنتبه إلى موضوع فعله تجده قد اتخذ لجسده وضماً يلائم الفعل المقصود ، بحيث يجعل من الجسد كله أداة واحدة ، حتى ليسهل عليك أن تنتظر إلى شخص وتقول : إنه مستغرق فى حالة من الرؤية أو من الإنصات أو من التأمل ، وذلك لأنك ترى من وضعه البدنى ما يدلك على التركيز فى هذا أو ذاك ، وبغير هذا التركيز يتعذر الانتقاء والاختيار لما هو فى صالح الموقف الذى يكون عندئذ مدلول الانتباه ؛ والانتقاء أو الاختيار إنما

يتم بجانبيه الإيجابي والسلبي في آن واحد ، فالشخص المتق لهذا هو في الوقت نفسه يجتنب لذلك ؛ فالشخص يبصره إلى شيء يعين فيه النظر ، تفوته رؤية بقية الأشياء ، والمصيح بأذنه إلى شيء يستمع إليه ، يفوته سمع بقية الأصوات ؛ وهذا التثويت ضرورى ضرورة العنصر المختار ، وإلا فقد تختلط العناصر المواتية وغير المواتية فيضطرب الأمر على القاعل اضطراباً يشل قدرته على الأداء الناجح . . . وإنه لمرءٌ للحياة عجيب أن يستجمع كل عضو من أعضاء الإدراك بقية الكائن العضوى ليركزه بأجمعه فيما يتغنى ؛ إنك إذ تستغرق في سمع ، تتعطل الرؤية أو تكاد ، وإذ تستغرق في رؤية يتعطل السمع أو يكاد ؛ والاستغراق في فعلٍ معين كالاستغراق في فكرة معينة ، كلاهما يستقطب الكيان العضوى كله بحيث لا يترك شيئاً منه إلى سواه ؛ وهل تستطيع - مثلاً - أن تنوء بحمل ثقلٍ ثم تركز فكرك - في الوقت نفسه - في مسألة تريد حلها ؟ أو هل تستطيع أن تدقق النظر في كتابة صغيرة الأحرف ، وأنت تجرى أو تقفز ؟ كلا إنك لا تستطيع ذلك ، لضرورة أن يركز الكيان العضوى كله في عمل واحد في الوقت الواحد (ما لم يكن العمل آلياً لا يسترعى من صاحبه الانتباه) .

وبخلاصة القول هي أن وحدة التفكير لا تتحقق إلا بوحدة الهدف ، لأن هذا الهدف الواحد يقتضى بدوره أن نختار ما يوصل إليه وأن نجتنب ما يحول دون بلوغه ، وفي وحدانية الهدف يكون الانتباه المركز ، الذى بغيره لا تتوحد للشخصية الإنسانية في كيان عضوى واحد ، وإن في قولنا عن شخص ما إنه مشقت الانتباه مقسم الجهود لقولاً بأنه موزع النفس مفكك الأوصال مفقود الوحدة متهاافت البنيان ؛

وحدة التفكير هي التي تجعل من الفرد الواحد فردا ومن الأمة الواحدة أمة ، ومن العصر الواحد من عصور التاريخ عصرا ؛ فلولا أن أبناء العصر الواحد يلتقون عند مشكلات معينة يحاولون حلها ، وعند أسئلة معينة يحاولون الإجابة عنها ، لما وجد العصر ما يميزه من سوابقه ولواحقه ، وإلا فعلى أى أساس نقول عصر اليونان الأقدمين والعصر الوسيط وعصر النهضة وعصر التنوير إذا لم يكن ذلك على أساس أمهات المسائل التي عندها اجتمعت جهود المفكرين ، فلما حُلَّتْ المسائل أو استنفدت فيها عقول المفكرين ، دون أن تُحَلَّ ، ثم نشأت مسائل أخرى تسترعى الانتباه ، كان ذلك بمثابة زوال عصر وحلول عصر جديد ؛ إن الذي يتغير في تاريخ الفكر عصرا بعد عصر ليس هو درجة الذكاء البشرى بحيث تقول عن الأقدمين إنهم أقل ذكاء من الحاضرين ، بل الذي يتغير هو النقطة التي يتركز فيها الانتباه لكونها هي المشكلة القائمة التي تتطلب من القادرين حلا ؛ فإذا كان الأقدمون قد صرفوا انتباههم إلى العلم الرياضي حتى أنتجوا هندسة إقليدس ومنطق أرسطو ، ثم إذا كان المحدثون قد أولوا العلم الطبيعي عنايتهم حتى كشفوا عن اللذة وحطموها فبنوا الصواريخ وأخذوا في غزو الفضاء ، فإن الفرق بين الحالتين هو في موضوع الاهتمام لا في درجة القدرة الفكرية ، وموضوع الاهتمام هو بمثابة الهدف الواحد في العصر الواحد ، وتركيز الانتباه فيه هو بمثابة التفكير الموحد الذي يكسب العصر لونه وطابعه ومناخه العام ؛ فليس المناخ الفكرى في القرن السابع — عند المسلمين الأوائل — شبيها به في القرنين التاسع والعاشر ، فبينما كانت مسائل الكفر والإيمان وحق الإمامة سائدة في الحالة الأولى ، أصبحت

مسائل الفلسفة والعلم سائدة في الحالة الثانية ؛ وليست هاتان الحالتان معا بشيئين من حيث اللون الثقافي الغالب بالمناخ الفكري في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، حين غشى على الثقافة الإسلامية من الضياع نتيجة لغزو التتار في الشرق وسقوط أسبانيا في أيدي المسيحية في الغرب ، فما لبث اهتمام الباحثين والمفكرين أن تعلق بإنشاء الموسوعات والقواميس التي تجمع الثقافة الإسلامية وتصورها من عوامل الهدم والتخريب .

وإن عصرنا الراهن لقائم مائل أمام أعيننا شاهداً على أن العصر إنمّا يتميز من سابقه بمشكلاته الخاصة التي تجتلب انتباه المفكرين ، وتجمع جهودهم وتوحد اهتمامهم ، فيكون للعصر بهذا كله طابعه الفريد ؛ فلم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً أطل على الناس بقوته الذرية الجبارة الماردة التي إما أن نمت الإنسانية وإما أن تفتق لها أبواب حياة جديدة لا عهد للناس بمثلا من قبل ؛ ولم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً دق فيه الإنسان أبواب القضاء بما ينطوى ذلك عليه من نتائج الله وحده أحلم بملاها ؛ لقد كان يحاضرنا في التاريخ ونحن طلاب أستاذ صادق الحس نافذ البصيرة فقال لنا ذات يوم وهو يحاضرنا عن رحلة كولبس في كشف أمريكا : إنها جاءت رحلة ذات نتائج خطيرة لم تظهر كلها بعد ، وكان بذلك يرى إلى ما قد تغيره الحضارة العلمية العملية الأمريكية من أسس الحضارة الإنسانية ؛ فإذا صدق قول كهذا على رحلة كهذه كل ما صنعتته هو أن عبرت المحيط من يابس إلى يابس ، فإنه يصدق ألف ألف مرة على رحلة أخرى يخرج بها الراحلون عن نطاق الأرض كلها ليدنوا من أفلاك السماء ؛ ونحسب كذلك أن لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً انشق فيه الرأي على نظم الحكم

كيف تكون كما انشق عليها رأى اليوم ؛ ثم لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً اهتز بالثورات أشكالاً وألواناً ؛ فقد كانت خلافات الملوك — ولا أقول الشعوب — تحمل قديماً بالحروب ، وأما اليوم فالخلافات قائمة لا بين ملوك وملوك ، بل هي قائمة بين طبقة وطبقة وحضارة وحضارة ، ولذلك فإنها تحمل بثورات الشعوب على شتى أنواع الفوارق ؛ وهكذا وهكذا نستطيع أن تلتصق ملامح عصرنا التي ما ينفك فلاسفة العصر وأدباؤه يلتمسونها فيما يكتبون ويذيعون .

٥

نريد أن ننتهي من هذا كله إلى سلسلة من الحقائق يترتب بعضها على بعض : فأولى الحقائق هنا أن كل فرد في هذا الوجود هو كثر في وحدة ؛ ويترتب على هذه الحقيقة حقيقة ثانية وهي أن الرباط الذي يربط الكثرة في وحدة واحدة هو — فيما نرى — تركيز الكائن الواحد اهتمامه وانتباهه في هدف واحد ؛ وعن هذه الحقيقة الثانية ؛ تنفرع نتيجة ، هي أن الطابع المميز لأي كيان قائم بذاته هو الهدف الذي يصب عليه اهتمامه وانتباهه ، يصدق هذا على الأفراد وعلى الأمم وعلى عصور التاريخ .

وفي ضوء هذا الذي ذكرناه نزداد فهما لما نردده بالسنتنا وبقلوبنا عن عقيدة وإيمان من أن للوحدة العربية صورتها وحدة الهدف (الباب التاسع من الميثاق) ووحدة الهدف هي وحدة التفكير ، ووحدة التفكير هي في أن يتجه كل الانتباه وكل الاهتمام إلى المشكلات المشتركة ؛ فلئن اختلفت الظروف السياسية في أجزاء الأمة العربية اختلافاً جعل الثورة السياسية في جزء مختلفة عنها في جزء آخر ، إذ ربما كانت ثورة على مستعمر هنا وثورة

على حاكم مستبد من أهل البلاد نفسها هناك ، فإن الظروف الاجتماعية في سائر أجزاء الأمة العربية سواء ، لذلك كانت الثورة الاجتماعية — بعد مرحلة الثورة السياسية — هدفاً مشتركاً ، يتطلب تفكيراً مشتركاً موحداً :

إن وجود الوحدة العربية — مجرد وجود — أمر لا اختلاف عليه ، « ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل ؛ ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان ، ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير » . (الميثاق)

ولكن الذي يريد التحليل والتوضيح هو تحديد المشكلة التي نجعلها مدار الفكر والعمل ، ونجعل حلها هدفنا الأخير ، وإنه لهدف يساعد على الوصول إليه « وضوح المسائل التي لا بد من تحديدها تحديداً قاطعاً وملزماً في هذه المرحلة من النضال العربي » . (الميثاق)

إن ثمة موازاة بين تكوين الفرد وتكوين المجتمع ، حتى لنقول عنهما إنهما جملة واحدة كتبت في الفرد بأحرف صغيرة وكتبت هي نفسها في المجتمع بأحرف كبيرة ، وإنك لتستطيع أن تفهم الفرد على غرار ما تراه في تكوين المجتمع ، كما تفهم المجتمع على غرار ما تراه في تكوين الفرد ؛ ويتوقف أمر الأسبقية على نوع المشكلة المعروضة ، وقديماً فهم أفلاطون في جمهوريته — معنى العدل في الفرد الواحد على ضوء فهمه لمعنى العدل في المجتمع ، لأن هذا المعنى أوضح في العلاقات بين أبناء المجتمع منه في العلاقات الداخلية الكائنة بين مقومات الفرد الواحد ؛ لكننا هنا نعكس الوضع لنفهم الجماعة على ضوء فهمنا للفرد الواحد ؛ ولك أن تسأل نفسك : ما الذي يجعل مني فرداً متكامل التكوين موحد الشخصية ؟ لتجد أن الجواب

هو ما أسلفناه لك في تحليل مستفيض ، وهو أن الذي يجعلك كذلك وحدة
 الهدف وما تستتبعه بالضرورة من وحدة التفكير ؛ وإذن فعلى هذا الأساس
 نفسه يكون الجواب على من يسأل - إذا كان هناك من يسأل - ما الذي
 يجعل من الأمة العربية أمة واحدة متكاملة التكوين موحدة الشخصية ؟ إذ
 الجواب هنا أيضاً هو : أن الذي يجعلها كذلك هو وحدة الهدف وما تستتبعه
 بالضرورة من وحدة التفكير .

يمين الفكر ويساره : ما معناهما ؟

١

إننى هاهنا لكن يحمل فى يده سراجاً ، ليدخل به غرفة مظلمة ،
تتأثر فيها الأشياء من كل صنف : أثاث و ثياب ، وكتب ، وعدد
وآلات ، فيجعل همه - أول الأمر - أن يصنف هذا المحتوى المختلط بعضه
ببعض ، والمتداخل بعضه فى بعض ، وذلك بأن يضع الأثاث فى أماكنه ،
ثم يجمع الثياب وحدها ، والكتب وحدها ، وكذلك العدد والآلات ،
ليعود بعد ذلك ، إلى الثياب فيصنفها : القمصان هنا ، والمناديل هنا ؛
وإلى الكتب فيرتبها : هنا الفلسفة ، وهنا التاريخ ؛ وهكذا ، يفعل كل ذلك
على ضوء السراج ، ليعلم أولاً - ماذا تحوى عليه الغرفة ، قبل أن يتاح
له اختيار هذا دون ذاك ؛ فحسبه الآن أن يعلم ، ليجىء اختياره بعدئذ على
بصيرة وهدى .

والحق إنى لى عجب أشد العجب ، ممن يجلون فى أنفسهم الجراءة
على القلف بكلمات يحملونها أضخم المعانى ، غير أن يكونوا على بينة
- ولو إلى حد محدود - مما يقولون ويكتبون ؛ ألا إن الإيمان الذى لا يتبنى
على وضوح العقيدة التى نؤمن بها ، لمؤمن - إن صلح على الإطلاق -
فلطافة من الناس لا تريد أن تشغل أنفسها بما قد يعوق سير الحياة العملية ؛
لكن الحياة العملية ذاتها تقتضى - دائماً - أن يتمهل نفر إلى جانب الركب
السائر ، ليقبض الأضواء العقلية على الأفكار نفسها التى اتخذها الركب السائر
محاور للنفع والحركة ؛ ولماذا ؟ ليكون ذلك بمثابة النقد الذاتى ، للذى

يصحح التصورات العقلية على هدى من تفصيلات التنفيذ العمل ، وهكذا يسير الفكر والعمل رأساً إلى كتف .

و « اليمين » و « اليسار » كلمتان أراميا يستعملان على نطاق واسع ، للفرقة بين الأفكار والمواقف والأشخاص : فهذه الفكرة من اليمين ، وتلك من اليسار ، وكذلك هذا الموقف وذلك ؛ وهذا الرجل وذاك ؛ ولقد تساءلت — مخلصاً لنفسى السؤال والبحث عن الجواب — ماذا يا ترى صاها أن تكون تلك الصفات التي — إذا ما توافرت في شخص — أدخلته في زمرة اليمين أو في زمرة اليسار ؟ ولما حاولت الإجابة ، وجدت الأمر أعقد من أن يجيء إجابة سريعة أطمئن إلى صوابها ؛ ذلك لأنه لو كانت الفرقة مقصورة على يمين في ناحية ، ويسار في ناحية ، لما كان للتقسيم مغزى عند من تعنيه الآثار الفعلية للأفكار النظرية ؛ لكنني ألاحظ أن ثمة صفتين أخريين — على الأقل — لتحقان باليمين على أقلام الكاتبين ، كما تلحق النتيجة بمقدمتها ، وأن ضلبيهما كذلك يلحقان باليسار ؛ فإذا هم وضعوا رجلا في زمرة اليمين ، وصفوه في الوقت نفسه بالرجعية وباللاعلمية في وجهة النظر ؛ لأن اليسار وحده — هكذا ألاحظ في الاستعمال الجاري — هو التقدمي وهو العلمي ؛ وإذا كان هذا هكذا ، فليس الأمر من قلة الشأن بحيث تركه بمضى بغير تحديد

وأول ما قد ورد على ذهني عند محاولة النظر إلى هذه الفرقة بين يمين الفكر ويساره ، هو أن سألت نفسي : ترى هل يتخارج هذان القسمان تخارجاً تاماً ، كما يتخارج الذهب والنحاس ، فلا يكون للذهب نحاساً ولا النحاس ذهباً ، أو هما متداخلان ، كما يتداخل الشعر والموسيقى في شيء واحد بعينه — هو الأغنية — تداخلاً يميز لك أن تعد الأغنية شعراً إذا شئت ، وأن تعدها موسيقى إذا شئت لأنها شعر وموسيقى في آن واحد ؟ ذلك أنه يقال — فيما يقال — عن أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة ، عند من يمايزون بينهما في الأسس —

أن قسمة الأنواع في العلم متخارجة ، على حين أن قسمتها في الفلسفة متداخلة ، ففي العلم إذا قلت عن شيء إنه أوكسجين لم يعد يجوز لك أن تقول عنه في الوقت نفسه إنه هيدروجين ، لاختلاف الخصائص المميزة بين هذا وذاك ، اختلافاً يفصل أحدهما عن الآخر فصلاً تاماً ؛ وأما في الفلسفة ، فإذا قلت عن شيء إنه موجود ، فقد يجوز لك أن تقول عنه في الوقت نفسه إنه معلوم ، لأن الوجود والمعلوم يتداخلان في حالات يجمع بينهما في آن واحد ، هي حالات « الصبرورة » والتغير ، بحيث يكون الكائن الواحد المتغير موجوداً ومعلوماً معاً . . . وأعود فأقول إن أول ما قد ورد على ذهني عند محاولة النظر في هذه التفرقة بين يمين الفكر ويساره ، هو أن سألت نفسي : ترى هل يجعلون هذا التقسيم على أساس « علمي » يفصل اليمين عن اليسار في الفكر فصلاً كاملاً ، بحيث يصبح محالاً على من اتصف بصفات الفكر اليميني أن يتصف كذلك ببعض صفات الفكر اليساري ، أو هم يجعلونه تقسيماً على أساس « فلسفي » يميز أن يجتمع الضدان معاً في كائن واحد ؟

ولما اهتممت بهذا السؤال في بدء الحديث ، لأن قسمة الفكر إلى يمين ويسار مرتبطة في الأذهان ارتباطاً وثيقاً بموقفين متضادين في مجال الاقتصاد والاجتماع ، فالإقتصاد الاشتراكي من جهة ، والاقتصاد الرأسمالي من جهة أخرى ، بما يتبع هذا التقسيم من تصورين مختلفين للعلاقة بين الفرد والمجتمع ؛ الأول يسار والثاني يمين على سبيل الاصطلاح المتفق عليه ؛ وإلى هنا تكون القسمة مفهومة في المجال الإقتصادي والاجتماعي ؛ لكن سؤالنا هنا هو : هل تمتد هذه التفرقة عينها إلى سائر جوانب الحياة الفكرية ، بحيث تشمل الفلسفة والعلم والأدب والفن ؟ وهل تكون هذه التفرقة عندئذ واضحة المعالم وضوحها في مجال الفكر الإقتصادي والاجتماعي ؟ ألدينا من معرفة الخصائص المميزة لليمين واليسار في نواحي الفكر ، ما يجعلنا ننظر في فلسفة

ابن رشد وفلسفة الغزالي - وهما كما نعلم متعارضان - فنقول أيهما في الدين
وأيهما في اليسار ؟ وما يجعلنا ننظر في فن العبارة بمسجد ابن طولون ، وفي
هذا الفن في مسجد السلطان حسن - وهما متباينان - فنقول أي الفتن يمين
وأيهما يسار ؟ هل يعد زهير شاعراً تقديمياً لأن شعره هادف ، ويعد ذو الرمة
شاعراً رجعياً لأنه معنى بتصوير ما يشاهده تصويراً لا يهدف من ورائه
إلى شيء غير جمال الصورة . . . إنني لأعلم أيقن العلم بأن جماعة ستقرأ هذه
التساؤلات ليأخذوها الضحك الساخر من هذا الكاتب البهاول ، الذي
لا يحسن أن يلقى الأسئلة في مواضعها ، أو ليأخذوها الضيق من هذا المفكر
« الشكلى » - فهناك من النقاد من لا يفتر عن رمي بهذه الصفة على
أنها أشنع ما يعاب به مفكر - الذي يهتم بالشكل الصوري للمسائل دون
مضمونها الحى ، وليغفر لى الله وليغفر لهم ؛ فدلأى هو الناس الوضوح ،
والوضوح قد يقتضى تعرية الأشكال ، عما يبهما ، ودأبهم هو أسلوب
الخطابة المؤثرة ، حتى لو بنيت هذه الخطابة على غير معنى مفهوم ، تتغير
له حياة الناس من ملابس ومأكول ؛ . . . نعم قد تثير هذه التساؤلات
ضحك من لا يؤرقهم غموض المعانى ، وقد يقولون : لقد ذكرت لنا
يا رجل أناساً ممن لا يطوف ببالنا أن ندخلهم في تفسياتنا ، لأننا نوجه
أنظارنا نحو المعاصرين دون الغابرين ، بل لعل الالتفات إلى الغابرين بكل
ما قد تراكم عليهم من غبار أصبحوا من أجله غابرين ، هو في حد ذاته
« رجعية » لا نرضاها ؛ لكننى أستطيع أن ألقى الأسئلة نفسها بالنسبة إلى
رجال الثقافة المعاصرين ، فأجلبى في الحيرة نفسها : هل كان محمد عبده
في « رسالة التوحيد » ولطفى السيد في « المقالات » ، وطه حسين في
« الأيام » والعقاد في « ساره » وتوفيق الحكيم في « أهل الكهف »
من اليمين أو من اليسار ؟ ماذا عن فن محمود سعيد في لوحاته ومختار في
تمائله ، هل كانا إلى يمين أو إلى يسار ؟ . . . أسئلة أطرحها - أمام نفسى

وأمام القراء - استثارة في نفسى وفى أنفسهم للرجبة في تحديد هذين المفهومين الخطيرين ، لأنقل إلى شيء من التفصيل .

٢

وأبدأ بالفلسفة فأقول إنها - كما هو معلوم عند دارسيها - تتخذ إحدى وجهتين رئيسيتين (لكل منهما تقسيمات وفروع) ، إحداهما « مثالية » والأخرى « تجريبية » ؛ وأساس القسمة هو تحديد العلاقة بين الإنسان العارف والشيء المعروف ، فهل يعرف الإنسان حقيقة العالم بفكره المحض ، أو أن الحواس من بصر وسمع وغيرهما ضرورية في توصيله إلى تلك المعرفة ؟ أما المثاليون فيقولون إن الفكر البحت وحده كاف لإدراك الحق ، وأما التجريبيون فلا يرون كيف يتم إدراك بغير الحواس أولاً ، إن لم يكن أولاً وأخيراً معاً ؛ وواضح أنك إذا أخذت بوجهة النظر الأولى ، تحولت الحقائق كلها عنده إلى « أفكار » ، وإذا أخذت بوجهة النظر الثانية ، تحولت تلك الحقائق إلى « أجسام مادية » لأن هذه الأجسام وحدها هي التي يمكن أن تدرك بالحواس . لكنك لا تكاد تأخذ بإحدى وجهتي النظر هاتين ، حتى تطبق عليك حلقاتها حلقة وراء حلقة ، لأنها جميعاً نتائج يلزم بعضها عن بعض ؛ فلو أخذت بوجهة النظر المثالية ، كان حتماً عليك أن تأخذ بواحدية الكون ، لأنه إذا كانت الكائنات كلها هي « أفكار » في رأسك عنها ، ثم إذا كانت هذه الأفكار ، حين نضم بعضها إلى بعض ، تكون فيما بينها بناء متسقاً موصول الأجزاء (ولا بد أن يكون الأمر كذلك ، لأنه لو رفضت فكرة من الأفكار أن تتسق مع سواها ، كان معنى ذلك أن هنالك فكرتين متناقضتين عن شيء واحد ، كأن تقول عن شكل هندسى ما إنه مربع ومثلث معاً ، وهو محال) إذن فالوجود « واحد » وإن تعددت أجزاؤه ، لأن ذلك يكون كما تعدد الأجزاء في الكيان المتصوى الواحد ؛

وأما لو أخذت بوجهة النظر التجريبية فإنه يجوز لك عندئذ أن ترى العالم كثرة ، لا يتحتم أن يكون بينها رباط يوحداهما ؛ إذ من أين يأتي الرباط ، وأنت لا تدري عن العالم إلا إدراكات حسية كثرة تحيثك من حواس مختلفة : فهذه رؤية بالعين لشكل أولون ، وذلك سمع بالأذن وهكذا .

فكونك موحداً للعالم أو معدداً ، نتيجة تلزم عن اختيارك الأول لطبيعة المعرفة ، أمى عملية عقلية بحث ، أم هى عملية تبدأ بانفعال الحواس (والحواس أجزاء من مادة البدن) ؟ لكن الأمر لا يقف بك عند هذا الحد ، بل إنه سرعان ما ينتقل إلى وضع الفرد الإنسانى بالنسبة إلى المجموع ؛ فالتوحيد عند المثاليين يقتضيه أن يجعلوا الفرد خاضعاً للمجموع خضوع العضو الواحد فى جسم الإنسان للكيان العضوى فى مجموعه ؛ وعندئذ لا يكون الفرد حراً فى اختيار موضعه من التخطيط الفكرى العام ، الذى يشملهم ويشمل معه سواء — ولك أن تراجع مثلاً جمهورية أفلاطون ، ترى كيف يخضع الأفراد لما يخططه العقل — وأما التعدد عند التجريبيين فن شأنه أن يودى بأنصاره إلى القول بحرية الفرد الواحد مستقلاً عن غيره ، لأن المجتمع عندئذ لا يكون كائناً عضوياً واحداً ، بل يكون مجموعة من أفراد تعاقدوا معاً على العيش فى حياة مشتركة .

هكذا تتسلسل النتائج عند هؤلاء وأولئك ، ونحن نسأل — مخلصين — أيهما يمين وأيهما يسار ؟ أنجعل الفلسفة المثالية — بكل تفرعاتها — يميناً ، والفلسفة التجريبية — بكل تفرعاتها كذلك — يساراً ؟ إننا إذا تحدنا بلغة السياسة فنظرننا إلى غربى أوروبا وأمريكا على أنه هو اليمين ، وإلى روسيا والصين وما يتبعهما على أنه هو اليسار ، أخذنا الحرية ، لأن الفلسفة عند الفريق الأول ليست كلها مثالية موحدة (بكسر الحاء) ولأنها عند الفريق الثانى ليست كلها تجريبية معددة (بكسر الدال الأولى) ؛ فعند الأولين : براجماتية ، وواقعية ، وتجريبية علمية (الواقعية

المنطقية ، ووجودية ، وكأنتية جديدة ، وظاهراتية . . . وليست هذه كلها فلسفات مثالية ، ولا هي كلها توحد الحقيقة الكونية في بناء واحد متسق مترابط الأجزاء ؛ وعند الفريق الثاني مادية جدلية ، فهي مع التجريبيين من حيث هي فلسفة « مادية » ، وهي مع المثاليين في توحيدهم للحقيقة ، من حيث هي فلسفة « جدلية » (لأن هذه الصفة فيها تربط المراحل بعضها ببعض ربطاً يجعل الحقيقة تياراً واحداً متصلاً آخره بأوله) .

أم نعكس الموقف فنعد الفلسفة المثالية يساراً ، والتجريبية يميناً ؟ إننا لو فعلنا لما نجونا من الحيرة نفسها وهي أننا سنجد في اليمين السياسي بعض اليسار الفكري ، وفي اليسار السياسي بعض اليمين .

وأخلص من هذا كله إلى نتيجة أراها محتومة حتماً . وهي أن ليس هنالك فواصل فارقة - في ميدان الفلسفة - بين يمين ويسار .

٣

أما أن يكون في « العلم » يمين ويسار ، فذلك ما لست أعتقد أنه يطوف لأحد يبال . وإلا لكأنت لفظة « العلم » هذه لعبة يلعب بها اللاعبون كيئها أرادوا دون أن يكون لما شيء من التحديد الرادع ؛ وهل يطوف يبالك - حين أقدم إليك بقانون علمي يحدد مسار الضوء أو الصوت ، أو يبين لك تركيب الماء أو الهواء - أن تسأل : ترى هل هو من قوانين اليمين أو من قوانين اليسار ؟ . . . لا إن ذلك يمتنع على العقل أن يسأله ، بل إنه يمتنع على العقل كذلك أن يسأل سؤالا كهذا ، حتى لو كان القانون العلمي المعروض خاصاً بالإنسان (كقوانين علم النفس مثلاً) لأنه إذا ثبت بالتجربة في أى جزء من أجزاء الأرض أن ذكاء الإنسان يمكن قياسه على النحو الفلاني ، أو أن العادات السلوكية يمكن أن تتكون بالطريقة

الفللانية ، فلذلك إنما يثبت على الإنسان في كل جزء آخر من أجزاء الأرض يسكنه إنسان .

أحسب ألا خلاف على ذلك ، ولكن الخلاف قد يبدأ حين نترك « العلم » إلى « فلسفة العلم » ، وهنا قد يسأل القارئ : وما العلم وما فلسفته ؟ فأجيبه جواباً شديداً الاختصار ، بقولي إن فلسفة العلم محاولة « لتفسير » للعلم — لا لتفسيره ولا لإضافة شيء إليه أو حذف شيء منه — بل « لتفسيره » . يرد قوانينه إلى الأصول الجذرية التي عنها انبثقت ، فقد يقول قائل — مثلاً — إن قوانين العلم تصف العالم كما هو واقع ، وقد يرد عليه آخر بقوله : كلا ، لأن ما هو واقع فيه خشونة وتغير ، على حين أن القوانين العلمية مصبولة في صيغ رياضية ثابتة ، وإذن فالقانون للعلمي على هذا الاعتبار يكون بمثابة الصورة الذهنية الكاملة ، التي تصور ما « يمكن » لحالات الواقع أن تصل إليه — افتراضاً لا حدوداً فعلياً ، وقد يقول قائل وهو يفحص قوانين العلم وما تدل عليه : لئن أستنتج منها أن يكون العالم الطبيعي مكوناً من أجزاء كثيرة ، ويسير نحو غاية مرسومة مدبرة ، وهكذا ، وهكذا . . . كل ذلك دون أن يتأثر صرح العلم نفسه بتغير أو زيادة ونقصان ؟ إن العلماء في معاملهم لا ينتظرون حتى يتقرر لهم إذا كانوا يصفون الواقع الفعلي كما يقع ، أو يصوغون صياغات فيها اكتمال يبلغ بالواقع الحادث حد الكمال الصوري ؛ بل هم ماضون في علمهم على ما يقتضيه منهج البحث العلمي ، بغض النظر عما يقوله عنهم « المتفرجون » من فلاسفة العلم .

هذه حقيقة هامة أنه إليها الأذهان ، ليتضح للقراء ما نحن بصدد توضيحه لهم ، وهو أن العلم نفسه لا يتغير بتغير الآراء في فلسفته ؛ فلسفته — كما قلنا — « تفسير » ، والتفسير لا يتغير من « النص » شيئاً ، إذا جاز هذا التشبيه ، وعلى ذلك فافترض أن فيلسوفين قد اختلفا في تفسير العلم : وافترض أيضاً أننا قلنا على أحد التفسيرين إنه تفسير « بمعنى » وعن الآخر إنه

تفسير «يسارى» فما جلوى ذلك ، وماذا عسى أن يجدته من أثر في خبز الجماهير ؟ هل يزيد هذا الخبز رغباً أو ينقص رغباً إذا نحن فسرنا العلم بما يفسره به المثاليون أو بما يفسره به التجريبيون من الفلاسفة ؟ كلا ، وإنما الذى يزيد من أرغفة الخبز أو ينقص منها ، هو « العلم » نفسه ، لا الطريقة التى تفسره بها ؛ إن فلاسفة العلم الطبيعي في اليمين الأمريكى قد يفسرونه على نحو ، وفلاسفته في اليسار الروسى قد يفسرونه على نحو آخر ، لكن لا أولئك ولا هؤلاء ، يقدمون شيئاً من صواريخ الفضاء في اليمين تارة وفي اليسار أخرى .

تسألنى : وماذا تكون الغاية من « فلسفة العلم » إذن ؟ إننى أجيبك بأن الغاية هنا هي نفسها الغاية عند كل محاولة للفهم والتوضيح ، فهي تريد الإنسان تمكناً عما يعرفه ؛ وليس الفرق كبيراً بين أن أختلف مع زميل في « التفسير » الفلسفى لقوانين العلم ، وأن يختلف ناقد أدبى مع زميله في « تفسير » مسرحية للحكيم ، أمى تتركز على أزلية الزمن وأبدية أم لا تتركز على شيء من ذلك ؟ . . . اختلاف ينشب بين النقاد في مستواهم الفكرى ، دون أن يزيد العمل الأدبى بملك الاختلاف سطرأ أو ينقص سطرأ .

إن سؤلنا الأسمى المطروح للبحث هو : إذا كان التمايز الاصطلاحي بين ما هو يمين وما هو يسار واضحاً في مجال الاقتصاد والاجتماع ، فهل لهذا التمايز نفسه امتداد في الفلسفة والعلم والأدب والفن ؟ ولقد بحثنا في مجال الفلسفة فلم نجد حداً فاصلاً ، وبحشنا في مجال العلم ، فقصينا بادئ ذى بدء باستحالة أن يكون هنالك حد فاصل بين علم يمينى وعلم يسارى ، ورجحنا أن تكون التفرقة في هذا المجال منصبة على ما يسمونه بفلسفة العلم ، لكننا رأينا أنه حتى على هذا القرض ، فليس هو بالاختلاف الذى يقيم من الحياة العلمية نفسها شيئاً قاعداً ، أو يقعد منها شيئاً قائماً .

٤

هنالك أساس آخر يتخذ بعض الكاتين للفرقة بين عمن الفكر ويساره ، لكنه فى الحقيقة أوهى من أن تقف حياه موقفاً جاداً ، وذلك هو « علمية » التفكير ؛ فثن كان « العلم » نفسه مشتركاً بين اليمين واليسار ، فإن استخدام « النظرة العلمية » عند التفكير فى مبادئ الإصلاح الاجتماعى وغيرها من جوانب الحياة العملية ، أمر يختص به - عند هؤلاء الكاتين - أصحاب اليسار دون أصحاب اليمين ؛ وهو قول - فى رأينا - عجب من العجب ؛ فإهى أهم الصفات التى تجعل من نظرة الإنسان إلى شئون الحياة نظرة علمية ، لا نظرة تقوم على محض العاطفة والوجدان ؟ فى ظنى أنها صفات كثيرة ينبغى أن تتوافر فى الفكرة لى تكون « علمية » ، إلا أن أهمها - فيما له صلة بالحديث الراهن - هو « إمكان التطبيق » ، فالفكرة علمية إذا كانت تحمل فى صلبها طريقة تطبيقها وتحقيقها على أرض الواقع ، وهى حلم من الأحلام إذا لم يكن ذلك التطبيق والتحقيق ممكناً ؛ ولهذا كانت هذه « العلمية » هى عكس التفرقة بين يسار ويسار ، لا بين يسار ويمين ، وذلك لأن الحلم الاشتراكى طالما راود قادة الفكر الإنسانى منذ أقدم القدم ، لكنه كان طوال القرون السالفة أقرب إلى « الحلم » يحلم به صاحبه حين يتمنى لبنى الإنسان حياة عادلة شريفة ، وقد اصطلح على تسمية هذه الأحلام بالطوباويات (يوتوبيا) التى معناها الحرق « بلاد لا وجود لها على أرض الواقع » ؛ فلما جاء اشتراكيو عصرنا الحاضر ، نفصوا أيديهم من أمثال هذه الأحلام التى إن جاءت تسلية لقارئها ، فهى لا تنفع الضعفاء والمعوزين كثيراً ولا قليلاً ، وراح هؤلاء الاشتراكيون يفكرون على أساس « علمى » يجعل خطتهم المرسومة للمجتمع خطة قابلة للتحقيق والتطبيق ، وبهذه

« العلمية » تميز اشتراكيو اليوم عن اشتراكىي الأمس ، لكنهم بهذه « العلمية » وحدها لم يتميزوا عن أعنى النظم الرأسمالية التى كانت قائمة مطبقة ، ومعنى قيامها فعلا وتطبيقها فعلا هو أنها كانت منبئية على أسس قابلة للتنفيذ ، أى أنها أسس « علمية » بهذا المعنى الذى نبسطه .

والخص القائل فى جملة واحدة قبل أن أستاذ المسير ، إننا حين نفرق بين يمين ويسار ، فإننا قد نصلح على أن تكون هذه التفرقة قائمة على أساس الحياة الاقتصادية والاجتماعية من حيث مضمونها ، ولكننا ما زلنا نطرح السؤال : هل لهذه التفرقة امتداد فى نواحي الفكر الأخرى من فلسفة وعلم وأدب وفن ؟ وإذا كان ذلك كذلك فإذا يكون أساس التفرقة ؟

٥

أما الفن والأدب فلعلهما أن يكونا مجالاً خصباً لاختلاف النظر بين يمين ويسار ، وذلك لأنه إذا كان العلم هو العلم بغض النظر عن أشخاص متبنيه ، فالعلاقة وثيقة فى الفن والأدب بين الآثار ومتبنيه ، فلم ينتج قصة « الأخوة كارامازوف » إلا دستوفسكى ، وقصة « الحرب والسلام » إلا تولستوى ، وقصيدة « الأرض اليباب » إلا إليوت ، و « الأناشيد » إلا إزرا بابوند ، وهكذا ؛ إن أستاذ الكيمياء فى جامعة القاهرة قد يصل إلى النتائج نفسها التى وصل إليها أستاذ الكيمياء فى جامعة لندن أو هارفارد أو موسكو ، لكن شخصياً واحداً فقط هو الذى أنتج أو سوف ينتج مسرحية « باطالع الشجرة » وذلك هو توفيق الحكيم ، وإذا كانت الصلة وثيقة العرى إلى كل هذا الحد بين الفن والفنان ، وبين الأدب والأديب ،

فلن سؤلنا عن العلاقة بين اليمين واليسار فى الفن والأدب يزداد أهمية ، لأنه يجوز أن يصاغ على هذا النحو : إن الأديب أو الفنان ما دام شخصاً بعينه متفرداً متميزاً ، ثم ما دام هذا الشخص المعين لا بد أن يكون ذا نظرة معينة فى دنيا الاقتصاد والاجتماع ، تجعله اشتراكياً أو غير اشتراكى ، أى تجعله — بحسب الاصطلاح الجارى — من أهل اليسار أو من أهل اليمين ، فهل يتحتم بناء على ذلك أن يجرى أدبه أو فنه مصطبغاً بما يدلك على وجهة نظره الاقتصادية والاجتماعية ؟ إن الأمر هنا مختلف عنه فى حالة العلم والعالم ، لأنك لا تستنتج شخصية العالم من علمه ، وأما فى الفن والأدب ، فالمفروض أن تكون ثمة رابطة بين صاحب الأثر وأثره بحيث نستطيع أن نستنتج شخصه من أثره .

أحسب أن الطريق تتضح أمامنا معالنه إذا نحن حللنا الفن والأدب إلى شكل ومضمون — كما قد اعتاد رجال النقد أن يحللوهما — لأننا لا نكاد نفصل بين الشكل الفنى أو الأدبى ومضمونه ، حتى نترك على الفور ألا علاقة بين الشكل من جهة وكون الفنان والأديب يسارياً أو يمينياً فى الاقتصاد والاجتماع من جهة أخرى ؛ فللشاعر أن يختار أى القوالب شاء ، وللمسرحى أو القصاص أن يختار الطريقة التى يبنى عليها مسرحيته أو قصته ، دون أن يكون لذلك أدنى علاقة بمذهبه فى الاقتصاد والاجتماع ؛ وإذن يكون الفرق كله كامناً فى المضمون الذى يسوقه الفنان أو الأديب فى إنتاجه ، فالشاعر العمودى — مثلاً — قد يكون اشتراكياً أو غير اشتراكى ، وكذلك الشاعر غير العمودى قد يكون هنا أو ذاك . بحسب ما نستشفه من ميوله ونزعاته فى مضمون القصيدة ؛ وكذلك قل فى القصة والمسرحية ؛ غير أن الفن التشكيلى هو الذى يحتاج إلى شىء من الروية قبل الوصول إلى حكم صحيح ؛

وذلك لأن المصور التجريدى أو التكميى أو ما يجرى مجراه من المدارس الحديثة الكثيرة يحاول إسقاط « الموضوع » ليصب اهتمامه كله على اللون والخط والتكوين ؛ كأنما قد أصبحت اللوحة على يديه محايدة حياداً تاماً بالنسبة إلى المذاهب الفكرية من مياومة واقتصاد واجتماع ؛ ومن ثم ينشأ السؤال : هل يجوز للفنان اليسارى أن يحايد في لوحاته وتماثيله ؟ إنه إذا كان الجواب بالنفى (وليس من الضرورى أن يكون) ، تخم إذن على الفنان التشكيلى ألا يتبع هذه التيارات الفنية الكثيرة التى تلتقى كلها فى تنحية « الموضوع » عن النشاط الفنى ؛ ولعل هذا هو ما يميل برجال الفن فى البلاد الاشتراكية إلى النغور من الفن التجريدى بكل أنواعه ، والتمسك بأن يكون المثال أو اللوحة ذات « موضوع » يمكن تمييزه وإدراكه .

فلذا صح هنا ، انتهينا إلى ما يحدد معنى اليمين ومعنى اليسار فى الفكر ، وفى الأدب والفن ، إذ جعلنا الضربة منصبة على مذاهب الاقتصاد والاجتماع . ثم على مضمون الأدب دون الشكل ، ثم على مضمون الفن التشكيلى وشكله معاً عند من يطالبون الفنان بأن يحمل فنه رسالة فى الاقتصاد والاجتماع ، وأما عند غيرهم ، فيجوز للفنان التشكيلى أن يكون يسارياً فى اقتصاده واجتماعه ، دون أن يتأثر فنه بذلك لا شكلاً ولا مضموناً ، وأما ما عدا ذلك من « علم » ، و « علمية » ، و « فلسفة » تجعل النشاط التحليلى مدارها ، فليست أراءهما يتغير بين يسار ويمين .

على أننى أتصور تشكيلات من الفكر كثيرة ، كلها جوائر الحدوث ، فأتصور أن يكون الرجل اشتراكياً فى نظراته الاقتصادية والاجتماعية ، فردانياً فى أدبه وفنه ، مثالياً أو تجريبياً فى فلسفته ، إذ ماذا يمنع أن يكون المواطن الواحد اشتراكياً فى نظراته الأولى ، ثم يحدث أن يكون شاعراً ينظم القصيد

— أو لا ينظمه — فى الحياة والموت ، فى الزوال والخلود ، فى حياة الملائكة أو حياة الشياطين ؟ أو أن يكون المواطن اشتراكياً فى نظريته الأولى ، ثم يحدث أن يكون مصوراً تجريبياً أو سريالياً أو تكعيبياً أو ما شئت أن يكون ؟ هل هناك من تناقض فى أن أصبحو مع الناس مشاركاً لإياهم فى زراعة وصناعة ، وفى إنتاج وتوزيع ، ثم أتفرد وحدى فى حلم أشطع به مع خيال مبدع خلاق ؟ ... تشكيلات من الحياة الفكرية تجعلنا نتردد مرتين قبل أن نطلق الأحكام فى الناس إطلاقاً لا حيطة فيه ولا تحفظ .

رجل الفكر ومشكلات الحياة

١

هنالك نفر من الشباب الكتاب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم في رجب ، إلا أن تكتب لهم على نحو ما يكتبون ، وأن تنهب معهم في مذاهب الفكر كما يلعبون ؛ ولست أدري كيف تصطدم الفكرة بالفكرة ليولد الصدام فكرة أعلى وأكمل ، إذا لم تختلف في الرأي وجهات النظر ؟ إن كل ما يطالب به الكاتب هو أن يكون مخلصا لنفسه أمينا على فكرته ، وقصاره أن يبسط الفكرة بكل ماوسمه من وضوح وإيضاح وفهم وإفهام ، ولا عليه بعد ذلك أن تقع الفكرة من قارئها . وقع القبول ، بل لا على هذا القارئ نفسه إذا هو لم يقرأ ما يتفق مع هواه ، وإلا لما أحدثت القراءة نفسه حواراً داخليا وقاعلية منتجة ، شريطة ألا يكون مصدر الاختلاف بين الكاتب والقارئ اختلافاً في معاني الألفاظ التي يستعملها ، لأنه لو حدث ذلك لكان أحدهما في واد والآخر في واد ، لا يلتقيان ولا يتصادمان ، إذا قال أولهما : هذا ثور ، أجابه الثاني : لاذن فاحلبوه ! لأن الثور عنده يعنى البقرة ، فلا المتكلم الأول قد أفهم ولا السامع قد فهم عنه ؛ أما أن يتفق المتحدثان - أو الكاتب وقارئه - على أن اللفظة القلانية تعنى كذا وكذا من العناصر التي تدخل في مكونات الشيء الذي جاءت تلك اللفظة لتسميه ، ثم أن يختلفا بعدئذ على الحكم الذي ينتهيان إليه بالنسبة إلى ذلك الشيء المطروح أمامهما للبحث والنظر ، فليس في مثل هذا الاختلاف بأس ولا ضرر ، بل إن فيه تحريراً وغماء ، لأنه اختلاف قين - مع المحاوره والجلل - أن يجمع المختلفين على رأى مشترك .

إننى لو سئلت : ماذا ترى من الفوارق التى تميز كاتب اليوم من كاتب الأمس ؟ لجاتنى الإجابة مسرعة بأن أول ما يميزهما من فوارق هو أن كاتب اليوم ألصق من زميله بالحررة الحية ، كأنما هو قد وضع أصابعه على عروق الحياة ليتحسس نبضها ، ولا عجب أن رأينا كاتب اليوم يلجأ إلى القوالب الأدبية التى من شأنها أن تجسد الحياة بشخصها الناطقة المتحركة ، وأعنى القصة والمسرحية ، على حين أن كاتب الأمس كاد يقصر نفسه على « المقالة » لأن بضاعته التى يعرضها « أفكار » على شيء من التجريد قليل أو كثير ، وكل ما تتطلبه الأفكار من باسطها هو أن يتناولها بالتحليل والتوليد حتى ينكشف مضمونها وفحواها ؛ فلئن رأى كاتب اليوم نفسه مضطراً إلى الخوض فى مواكب الناس الأحياء ليرى ويسمع ويحس ويتأثر ثم يخلو إلى نفسه ساعة ليصور ما قد رأى وسمع وأحس ، فإن كاتب الأمس كان فى مستطاعه ألا يبرح غرفة مكتبه ، مراجعته على رفوفها ، والمصباح أمامه ، فيأخذ فى القراءة والمراجعة ؛ حتى إذا ما وقع على شيء يستحق أن يعرض على الناس ، كانت له القدرة على عرضه فى مقالة يكتبها أو سلسلة مقالات تستوعب الموضوع إذا اتسعت رقعته وتباعدت أطرافه .

فلذا قلنا عن رجل اليوم إنه « كاتب » بالمعنى الأدبى الخالص لهذه الكلمة ، كان الصواب أن نقول عن رجل الأمس إنه « قارئ » ، ما دامت كتاباته عرضاً لمادة قرأها وأراد لغيره أن يقرأها معه .

لكن هذه التفرقة لا تنصب إلا على أديب القصة والمسرحية من جهة ، وكاتب المقالات التحليلية العقلية من جهة أخرى ، على أساس أن الأول له السيادة اليوم ، والثانى كانت له السيادة أمس ؛ فهاتنا يجوز القول عن أديب اليوم إنه - فى المحل الأول - ينصت إلى أحاديث الدار والدار والمصنع والطريق ، فى الوقت الذى كان فيه كاتب الأمس يرجع إلى الكتاب

والننوة وقاعة الدرس وعزلة التأمل ، كما يجوز كذلك أن نقول عن أديب اليوم إنه يمس «مشكلات الحياة» في حضورها المباشر ، لأنها مشكلات عملية تجري من حولنا يوما بعد يوم وساعة إثر ساعة ، وعن كاتب الأمس إنه كان يتعرض لمشكلات فكرية مجردة بعدت صلتها المباشرة عن واقع الحياة الحاضرة ؛ بل إن رواد الأدب القصصى والمسرحى في جيلنا الماضى - وهم أنفسهم الذين ما تزال لهم الريادة فى القصة وفى المسرحية بين أدباء اليوم - كانوا بالأمس يكتبون القصة أو المسرحية فيما لم يكن يتصل بالحياة الحاضرة من قريب ، ثم أصبحوا اليوم يكتبون وفى أذهانهم مشكلات الحياة اليومية كما تلمسها الأصابع وتبصرها العيون .

لكن هل يعنى هذا كله أن يوم الناس هذا قد خلا من كاتب المقالة العقلية التحليلية التى نتناول موضوعاتها تناولا مجردا ، يعجم القول ولا يخصصه ، ويبعد بالتجريد وبالتعميم عن المشكلات الحية كما تقع فى للنزل والمصنع والطريق ؟ كلا بل مثل هذا الكاتب موجود - كما كان موجودا بالأمس - لأن وجوده محتوم بحكم وجود « الأفكار » التى تريد التحليل والتوضيح .

والخلاصة التى نريد أن نكتبها بالأحرف البارزة لتظهر للأعمى وللأعشى وللمبصر على حد سواء - قبل أن نمضى فى الحديث - هى اختلاف طريقتين فى تناول المشكلات : طريقة «الأديب» وطريقة «المفكر» ؛ فبرغم أن الأدب الخالص قد يجسد فكراً فى ثناياه ، وأن الفكر قد يصاغ فى عبارة لها جمال الأدب وخصائصه ، إلا أننا إذا ما طرقتنا هنا وهناك تميز بين الطرفين رأينا أنه حتى لو جعل كل منهما «مشكلات الحياة» المباشرة موضوعا له ، لكان لكل منهما طريقته الخاصة .

فالأدب تجسيد لما يحجده الفكر ، والفكر تجريد لما يجسده الأدب ؛
على أن الأدب والفكر كليهما إذ يميّتان على مستوى رفيع — لا يعلان
من « مشكلات الحياة المباشرة » ، موضوعاً لهما ، لأن ذلك متروك للصحافة
ولاصحاب التخصصات العلمية ؛ فأما الأدب فيعالج تلك المشكلات بطرقه
الرازمة الخفية ، وأما الفكر فيعالجها بالتحليل والتعليل اللذين من شأنهما أن
يطيرا عن أرض الواقع المباشر إلى سماء التجريد .

٢ .

لكن هناك نفرأ من الشباب الكاتب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم
في رجب ، لأنهم في اللحظة نفسها التي يكرسون أنفسهم فيها « للفكر
الجديد » يسوقونه في مقالات قصيرة أو طويلة ، ويضطرون — شأنهم في ذلك
شأن عباد الله المفكرين — أن يعلوا عن تفصيلات المشكلات كما هي واقعة ،
أقول إنهم في تلك اللحظة نفسها ، يوجهون اللوم لغيرهم من رجال الفكر ،
على تقصيرهم في تناول « مشكلات الحياة » ؛ وهل تكون للكاتب قيمة
إلا بمقدار ما يواجه بفكره تلك المشكلات ؟ هكذا يقول شبابتنا الكاتب
الغاضب ، ولست على يقين من أنهم إذ يقولون ذلك قد وقفوا لحظة ليسألوا
أنفسهم : إلى أية صورة تنول مشكلات الحياة عندما تصبح موضوعات للنظر
عند رجل الفكر ؟ إذ يجوز أن تبعد الشقة — في الظاهر — بين ما يتداوله
المفكرون في عصر من العصور من ناحية ، وما يعانيه الناس ويكابذونه في
ساحات الأخذ والعطاء وأسواق البيع والشراء من ناحية أخرى ، على حين
يكون الطرفان — في حقيقة الأمر — على صلة وثيقة أحدهما بالآخر ، برغم
اختلاف الصورة في حالة الفكر عنها في حالة الواقع بتفصيلاته وكثرة
عناصره المتشابكة .

إن « الحياة » التي يريد شبابتنا الغاضب أن تقصر الفكر والكتابة على
« مشكلاتها » لا تنجى في واقع الأمر إلا مجسدة في « أحياء » كلهم أفراد ،

يلتقون أو يفرقون على صور وأشكال لا سبيل إلى حصرها : أعضاء الأسرة الواحدة ، والعمال في المصنع ، والركاب في سيارة أو قطار ، ومجموعة الناس في السوق ، والطلاب اجتمعوا في غرفة الدراسة وهكذا وهكذا ، على أن هؤلاء الأفراد إذ يجتمعون قد تتفق بينهم الأهداف والأساليب وإذن فلا اختلاف ، أو قد لا تتفق فيقع الصراع إما على الهدف ماذا يكون ، وإما على الوسيلة كيف تكون .

وإني لأتصور « المشكلات » التي قد تقع للناس في حياتهم على نوعين . رئيسيين ، ثم يعود أحد هذين النوعين فينشعب شعبتين : فأولاً قد تكون مشكلات الناس « خاصة » وقد تكون « عامة » ، ولا أحسب الشباب الكاتب الغاضب الذين يمحوننا على تناول « مشكلات الحياة » دون سواها ، لا أحسبهم يريدون منا أن نعالج بمقالاتنا مشكلات الناس الخاصة لتعرضها على الملأ - رضى أصحابها أو كرهوا - فنعرض للزوج وقد اختلف مع زوجته على شأن من شئون الحياة ؛ أو نعرض للجار وقد اعترك مع جاره ، فتلك - على أبعد الفروض - صور مما قد تسرع إليه صحافة الحر حين تكون الصحافة لاهية في أمة عابثة . وهى نفسها المشكلات التي إذا مسها أصابع الفن بسحرها حولتها إلى أدب من مسرحية وقصة ، وفي كلتا الحالتين لا يكون لرجل الفكر - من حيث هو كذلك - شأن بها في حد ذاتها ؛ وأما المشكلات العامة التي تمس أبناء الإنسانية كلها ، أو أبناء الوطن الواحد جميعاً ، أو مجموعات ضخمة من هؤلاء وأولئك ، فهى التي تنشعب شعبتين : إحداهما مشكلات هى من شأن البحوث العلمية المتخصصة وحدها ، لأنه لا حيلة « للفكر » بمعناه الأمم حياها ، فإذا يصنع رجل الفكر في مواجهة الأمراض المتوطنة ؟ ماذا يصنع في توميع الرقعة الزراعية ؟ ماذا يصنع في تحسين الطرق وإقامة الجسور ؟ لا شيء ، وإذن فأحسب أن الشباب الكاتب الغاضب لا يريدون منا أن نعالج أمثال هذه المشكلات ؛ وإذن فقد بقى .

نوع واحد هو الذى يجوز ، بل يجب أن يتناوله رجل الفكر بكل ما أوتيته من قدرة على التحليل والتعليل والحل ، وهو المشكلات التى تكون عامة من جهة وتنصب على علاقات الناس بعضهم ببعض من جهة أخرى ، فإذا تكون العلاقة الصحيحة بين المواطن ومواطنه ؟ بين المحكوم وحاكمه ؟ بين المتعلم ومعلمه ؟ ماذا تكون العلاقة بين الفرد الواحد وبقية الأفراد ؟ بين الأمة الواحدة وبقية الأمم ؟ وهكذا وهكذا .

إن هذه العلاقات الإنسانية كلها تتمثل فى مواقف الواقع المحسوس ، إما على صورة حسنة أو على صورة رديئة ، لكن رجل الفكر إذ يتناولها يكاد لا يقف إلا لحظة قصيرة عند ما قد وقع منها بالفعل ، ليجاوزه إلى ما وراءه من مبادئ ، ليقبل بعضها ويرفض بعضها ، غير أنه يلزاه مناقشة المبادئ المخبردة تراه وقد بعد عن أرض الواقع بعداً يورم المشاهد المتعجل أنه — أى رجل الفكر — قد شطح مع الخيال إلى أبراج عالية لا يكاد يسمع منها أنات المعذبين الذين يعانون فى حياتهم مشكلاتها ويكابدون أزمتها ، انتظاراً للفرج يأتيهم من حيث لا يعلمون .

٣

تعالوا نطف بأبصارنا فى تاريخ الفكر ، لنرى كيف كانت وقفات للمفكرين يلزاه مشكلات حياتهم ؟ لعلنا نتهدى إلى الوقفة الصحيحة ، حتى لا يلوم أحد منا أحداً على أنه يبلبل خواطر الناس دون أن يعالج لهم مشكلات الحياة التى يريدون لها حلولاً على أيدينا .

هذا هو شيخ الفلاسفة سقراط يواجه مشكلة من أعوص «مشكلات الحياة» — وأغنى بها طريقة التوفيق بين واجب المواطن الصالح فى إطاعة قانون دولته ، وواجبه — فى الوقت نفسه — فى نقد تلك القوانين ومحاولة تغييرها إذا وجد فيها مواضع نقص وضرورة تغيير ؛ فهل يلجأ المواطن

في ذلك إلى التماس المؤامرات أو اصطناع وسائل العنف ؟ أو هل يظل المواطن مطيعاً للقانون حتى يتمكن من إقناع مواطنيه بالحجة العقلية ليغيروا من أوضاعهم ما يراه معيياً فاسداً ؟

تناول سقراط هذه المشكلة الحية التي مست حياته هو مساً مباشراً ، ذلك أنه وهو في سجنه ينتظر الموعد المحدد لموته بجرعات مسمومة — كما حكم عليه رجال القضاء — جاءه تلميذه الغني أفريطون يعرض عليه الفرار من الدولة وقوانينها الجائرة ، بعد أن أعد له الطريق برشوة الحراس ، لكن سقراط — رجل الفكر — سرعان ما أسقط من الموقف تفصيلاته التي هو جزء منها ، وارتفع بالمسألة إلى مستواها المجرد المطلق ، الذي يصلح للإنسان كائناً من كان ، مهما يكن مكانه وزمانه ، فانهى به التفكير إلى أنه لا مناص للمواطن من إطاعة قانون دولته إلى أن يتاح له تغييره — إذا استطاع — بالحجة والإقناع ، وفي محاورة أفريطون الجميلة الرائعة ، التي تصلح إلى يوم الناس هذا أداة فكرية رادعة لمن يدبرون وسائل العنف للحصول على ما يريدونه لأنفسهم من أوضاع أمتهم ، في هذه المحاورة الجميلة الرائعة ، يتخيل سقراط قوانين الدولة وقد تجسدت أمامه تسائله ونحاسبه إذا هو فر من وجهها ، كيف يجوز له أن يتمتع بحماية القوانين ثم يخونها ويخرج عليها غلراً ؟ وهل تظل للدولة قواؤها ودعائمها إذا لم تعد لقوانينها قوة وإذا قابلها الأفراد بالعصيان كلما حكمت عليهم بما لا يحبون ؟

ها هنا كانت « مشكلة الحياة » خاصة برجل واحد في موقف واحد ، لكنها تحولت عند رجل الفكر إلى مشكلة عقلية نظرية صرف ، حتى لينسى قارئ المحاورة أن البحث قد بدأ خاصاً بشخص معين في موقف معين ، لأن هذا القارئ سيرى المائل أمام عقله قضية عامة عن موقف المواطن كائناً ما كان موطنه — تجاه قوانين دولته التي قد لا يكون راضياً عنها .

ونسوق مثلاً آخر من الفكر العربي القديم ، فقد اعترضت رجال الفكر عندئذ المشكلة نفسها التي تعترضنا اليوم - وهى كذلك من صميم « مشكلات الحياة » - وهى : هل نأخذ عن ثقافة اليونان أو لا نأخذ اكفاء بثقافتنا المنبثقة من ظروفنا الخاصة ؟ كان السؤال عندئذ - كما هو اليوم - حاداً يتطلب الجواب الحاسم ، لأنهم كانوا يجتازون عصراً - كمصرنا - تتدفق فيه التيارات الثقافية من كل صوب ، وبخاصة فى ميدان التفكير الفلسفى ، فعلى أية صورة تشكلت المشكلة عند المفكرين ؟

إنها ما لبثت أن اتخذت صوراً موسومة بالطابع النظرى العقلى الذى ربما أنساك كيف بدأت ، لأنك متحصر النظر فى موضوع البحث النظرى وكأنه هو الموضوع ، فها هما ذان رجلان يجتمعان فى حضرة الوزير ابن الفرات (فى منتصف القرن العاشر الميلادى) وهما أبو سعيد السيرافى الذى لم يكن يؤمن بضرورة النقل عن ثقافة اليونان ، وأبو بشر متى الذى كان يرى ألا مندوحة عن ذلك ، فبدأت بينهما مناقشة حول المنطق الأرسطى الذى كان أبو بشر متى من علمائه : هل يقع المتكلم باللغة العربية فى شيء ؟ ولم يكده أبو بشر يقول عن ضرورة ههنا المنطق اليونانى للإنسان بغض النظر عن لسانه ، « لأنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فإلى أحرف به الرجحان من التقصان » حتى طفق السيرافى يتدفق حججاً يقيّمها على أن لغة العربية خصائصها المميزة ، وصحة الكلام مرهونة بالإعراب من حيث اللغة ، وبالعقل من حيث المعنى ، ودراسة المنطق الصورى لا تغنى أحداً عن التجربة الواقعية الفعلية بمقتضى الأشياء المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور التى يدرسها المنطق ، وتشبيه المنطق بالميزان ناقص لأن من الأشياء ما لا يوزن بميزان ، فإذا كان المنطق الأرسطى ملزماً لأحد فهو ملزم للمتكلم باللغة اليونانية التى على أساس تراكيبها قام ذلك المنطق ، واختلاف اللغات بعضها عن بعض

يقضى حتماً أن تكون هناك صور مختلفة في تركيب اللفظ الذى يعبر عن معنى معين ، والمعانى لا تكون يونانية ولا عربية إنما هى إنسانية عامة .

هكذا تمضى المناقشة بين الرجلين ، على نحو لو كان قد سمعه واحد من شبابتنا الكاتب لفضب متسائلا : ما هذا النقاش النظرى الذى لا يطبق ظمًا للظمان ولا يشبع جوع الجوعان ؛ لماذا لا تصبيان اهتمامكما على « مشكلات الحياة » ؟ إلى أن ينته صديق هادئ بأن الجذور التى انبتت منها مثل هذا « النقاش النظرى » هى من صميم مشكلات الحياة ، لأنها تمس المصادر التى يجوز أو لا يجوز للناس أن يغترفوا منها الفكر والثقافة .

* * *

واختر ما تشاء من أمثلة لرجال الفكر فى عصرنا ، اختر مثالك من فلاسفة الوجودية فى فرنسا ، أو من فلاسفة التحليل فى إنجلترا ، أو من فلاسفة البرجائية فى أمريكا ، أو من فلاسفة المادية الجدلية فى روسيا ، تجددك أمام نقاش نظرى مجرد ، لا يذكر لك شيئاً عن زيد فى حقله وما يلاقيه هناك من مشكلات فى رى الأرض وحرثها ، ولا يذكر لك شيئاً عن عمرو فى مصنعه وما يعانيه هناك من طرق الحديد وتشكيل القضبان ، لكنه نقاش إما يقوص بك فى أغوار عميقة من النفس الإنسانية ليظهر ما كن فيها من عوامل القلق والحيرة ، لا نفس زيد ولا عمرو ، لكنها « النفس » بمعناها المجرد المطلق ، وإما يدخلك فى دقائق جملة لغوية يحلو لرجل الفكر أن يحللها ليضع تحت المجهر طرائق الناس فى لغتات تفكيرهم كيف تكون ، وإما يرد لك كل شئ فى حياتك إلى واقع مادى يتسلسل سيره فى حلقات متتابعة من التطور التامى ؛ ولن تجد فى أية حالة من هذه الحالات أن « مشكلات الحياة » من أخذ وعطاء وبيع وشراء وطعام وشراب وثياب ومسكن قد حلت صعباتها لا كثيراً ولا قليلا ، لأن الذى يحل هذه الصعاب هم أصحاب التخصصات العلمية فى الزراعة والصناعة وتبادل السلع ونسج

الأقشة وبناء البيوت ، لكنها - برغم ذلك - مناقشات ينفذ أصحابها من خلال المشكلات الراهنة إلى الأسس والمبادئ التي اندست في طواياها ، لنعود هابطين مرة أخرى من تلك الأسس والمبادئ إلى أرض الواقع فإذا هو مفهوم واضح ، فنزداد بحباتنا وعياً ونزداد لمشكلاتها إدراكاً .

٤

وبعد هنا كله فإني أقرر أن رجل الفكر ملتزم أمام نفسه وأمام الناس ، ملتزم بماذا ؟ إنه ملتزم بالحووس مع الناس في مشكلاتهم ، ولكن ذلك يتم له بطريقة « الفكر » لا بطريقة « الأديب » ولا بطريقة « العالم المتخصص » ولا بطريقة الصحفي الذي ينقل الخبر عن الشيء كما وقع ، فلكل من هؤلاء طريقته لإزاء المشكلة الواحدة ، ومن الخير أن يلتزم كل منهم الطريقة التي يحسن أداؤها ، وقد يجتمع أكثر من طريقة واحدة في شخص واحد موهوب ، فتراه يتعرض للمشكلة على صورة معينة هنا وعلى صورة معينة هناك ، كما يحدث لسارتر - مثلاً - أن يعالج مشكلة ما بالفكر المجرد حيناً ، وبالعقاب المسرحي حيناً آخر .

كل هؤلاء يلتزمون « الحق » ، لكن معيار الحق متعدد الصور بتعدد طرائق القول ، فلئن كان الحق عند الصحفي - وهو ينقل للناس خبراً عن مشكلة من مشكلات الحياة الجارية - هو أن يرسم صورة كلامية دقيقة تتطابق مع تفصيلات الحادث كما وقع ، فإن الحق عند الأديب - وهو يعرض للمشكلة عينها في قصة أو مسرحية - هو أن يجيد تصوير أشخاصه في تفاعلهم حتى ولو لم يلتزم ، بل لا ينبغي له أن يلتزم بتفصيلات الواقع كما وقع ، والحق عند العالم المتخصص وهو يخطط للمشكلة حلاً ، هو نجاح التطبيق ، وأما صاحبنا المفكر فصوره الحق عنده هي دقة التحليل والتعليل الذي يستطيع بهما أن يجاوز حدود الواقع إلى حيث المبادئ التي كانت كامنة وتجددت

في المشكلة الجزئية التي وقعت ، أو إلى حيث النتائج القريبة والبعيدة التي عساه أن تترتب على تلك المشكلة .

نخذ مثلاً هذه المشكلة التي أعدها من أعقد مشكلات حياتنا الاشتراكية الجبلية ، وأعنى مشكلة التوازن بين احتفاظ الفرد بكيانه المستقل المشغول وبين ضرورة أن يكون هذا الفرد على صلات وثيقة بينه وبين سائر المواطنين بحيث ينصهر معهم في مجموع واحد متصل ؛ وسل نفسك : كيف يمكن لرجل الفكر أن يتناول هذه المشكلة إذا هو قصر نفسه على ظواهرها البادية في حياة الناس اليومية ، دون أن يتعمقها إلى أصولها وجنورها التي ربما ارتدت إلى الحياة القبلية الأولى ، ذلك أننا إذ نلاحظ سهولة أن ينصهر الفرد منا في أسرته ، نلاحظ أيضاً إلى جانب ذلك صعوبة أن ينصهر ذلك الفرد نفسه في مجموعة المواطنين : من عرفهم منهم ومن لم يعرفهم على حد سواء ..

أفإن فلسفتنا الموضوع وشرحنا كيف تتحقق ذاتية الشيء — أى شيء — بوجوده وخصائصه وبملاقاته مع سائر الأشياء ، وأخذنا نؤغل في الجانب البصري الخالص ، الذي يبين أن الكائن الواحد محال تعريفه إلا بربط الصلة بينه وبين سواء ، أقول أفإن فعلنا شيئاً كهذا قيل لنا : على رسلكم ، واحصروا أنظاركم في مشكلات الحياة ؟ — ذلك هو ما يطالبنا به نفر من الشباب الكاتب !

طراز من الفردية جديد

١

لو أن كل تغير يطرأ على الحياة الإنسانية ، يستتبع في ذيله فوراً نمطاً جديداً من الفكر ، يساير ذلك التغير الظاهر على وجه الحياة ، لما وقع الإنسان فيما يقع فيه دائماً إبان مراحل الانتقال الكبرى ، من تعارض بين حياته الخارجية البادية أمام أعين الناس ، وحياته الداخلية التي يعيشها مع نفسه كلما فكر أو شعر ؛ لكن أنماط الفكر الجديد قلما تساير تغيرات الحياة المادية الظاهرة . برغم العلاقة الوثيقة بين الفكر من ناحية وعالم الأفعال في دنيا السلوك من ناحية أخرى ؛ إذ أن أنماط الفكر كثيراً ما تتلصق بخلف تغيرات الحياة الفعلية . جيلاً أو جيلين على أحسن الفروض ، وقرناً أو عدة قرون إذا ما ساءت الحال بالناس ، أو لعلنا نكون أقرب إلى الدقة إذا نحن فرقنا في الأنماط الفكرية بين نوعين : القوانين العلمية في جهة ، والقيم والمفاهيم التي تكون عند الإنسان نظراته العامة إلى نفسه وإلى الدنيا من حوله ، في جهة أخرى ، فعندئذ نقول إن ما يطرأ على حياة الناس الظاهرة من تغيرات - كانتقلم من الزراعة إلى الصناعة مثلاً - لا بد أن تسبقه وتصحبه بحوث علمية هي التي يستعان بنتائجها على ذلك التحول ، لكن مثل هذا الانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى ، يستلزم بالضرورة انتقالاً آخر في الأسس والمبادئ ، التي من خلالها ينظر الإنسان إلى العالم ، والتحول في هذا المجال هو الذي نقول عنه إنه كبيراً ما يبطئ ، إلى الحد الذي يترك الناس وكأنهم يعيشون في عالمين أو في زمانين : أحدهما هو الذي ينشطون فيه

بأعالمهم المختلفة ، والآخر هو الذى يقومون فيه الأشياء والمواقف بقيم ومبادئ تنتمى إلى عصر ذهب وانقضى .

هذا الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين قواعد حياته العملية من جهة ومبادئ حياته الخلقية والجمالية من جهة أخرى ؛ أو إن شئت عبارة أخرى ، فقل إنه الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين نظرته العلمية ونظرته الفلسفية ؛ فبالنظرة الأولى ينحصر للواقع ويخضعه ، وبالنظرة الثانية يحاوز دنيا الواقع المائل إلى سواها مما قد يكون الزمن قد طواه فى جوفه — أقول إن هذا الفارق هو الذى يشار إليه عندما يوصف إنسان العصر الحاضر بالقلق والضيق ؛ فيقلقه أن يرى عقله فى ناحية وقليه فى ناحية أخرى ؛ ويلقى به فى متاهات الضياع ألا يجد بين يديه من القيم والمبادئ ما يؤمن به إيماناً لا يزعه أن يراه متافراً مع حقائق الواقع الذى يعيش فيه راضياً أو كارها .

وأمام هذين الشطرين : الحياة العلمية المتصلة بنسبنا العمل والإنتاج من جهة ، والحياة الوجدانية المتصلة بعالم المبادئ والقيم من جهة أخرى ، ليس لنا الخيار فيما نأخذ وما نترك ؛ إذ لا بد لنا — إن لم يكن بحكم العقل الصرف ، فبمقتضى شواهد التاريخ — أن نبقى على ضرورات الحياة العلمية العملية ، ثم نقسر الشطر الآخر — شطر المبادئ والقيم — على أن يغير من نفسه ليلائم الحياة الجديدة ؛ والسعيد من الأفراد والأمم هو من جاءت معه هذه الملائمة فى أقصر أمد مستطاع ، حتى تزول المعوقات من طريق التقدم الحضارى ؛ وإنه لطدير بنا فى هذا الموضوع من الحديث أن ننبه الأذهان إلى أن « المبادئ » و « القيم » إن هى إلا أدوات للوزن والقياس — كالأمة والرطل والمتر والباردة بالنسبة للأشياء المادية — فلا يزكها إلا ملامتها للمرحلة الحضارية التى يجتازها الإنسان ، مضافاً إلى ذلك ملامتها لأن تكون حافزاً يحفزها إلى المرحلة التى تليها .

ونحن اليوم في مرحلة انشطار خفيف بين حاضر مائل ، واقع ، ضاغط يكمل ثقله على حياة العمل والإنتاج ، وماضٍ متلكئٍ يبقاياه في أذهاننا ، متمثلاً في مجموعة من الأفكار ، هي التي تولف لنا وجهة النظر . . . إننا نعيش مع « علم » القرن العشرين « بفلسفة » تنتمي إلى قرون ماضية ، نخشى أن أرتد بها إلى القرن العاشر الميلادي ، أو قبله بقليل أو بعده بقليل . — هذا بالنسبة إلينا نحن العرب ، وإلى القرن السادس عشر بالنسبة إلى أوروبا ؛ ذلك أن أوروبا في القرن السادس عشر كانت قد اجتازت — تقريباً — مرحلة التفكير الوسيط إلى مرحلة علمية تمثلت في جاليليو ونيوتن من الناحية العلمية ، وفي فلسفة ديكارت من الناحية الفلسفية ، وهما في ذى اليوم في دور اجتياز لهذه المرحلة ، بحيث أصبح لها من العلم الطبيعي ما جاوز علم نيوتن ، ومن الفلسفة ما خرج على فلسفة ديكارت ؛ وأما نحن فعين ديتنا في عصر نهضتنا خلال السنوات المائة التي تمتد من أواخر القرن الماضي إلى أواخر هذا القرن — إذ لم يبق من هذا القرن إلا ثلثه — كانت النظرة الفلسفية التي تتحكم فيها هي نفسها التي سادت عصورنا الوسطى ، بما فيها من ارتفاع وهبوط ، فإذا ما هم دارس منا أن ينقل المرحلة الديكارتية من التفكير الأوربي ، عد مجدداً ، فما بالك بالذي ينقل ما بعد الديكارتية من نظرات وأفكار ؟

إن رجال الفكر عندنا واجههم مضاعف ، إذا قيسوا إلى رجال الفكر في بلاد أخرى سبقتنا إلى الهوض بثلاثة قرون على الأقل ؛ فلا جدال في أن « العلم » الذي تسايره هو علم القرن العشرين بكل ما يقتضيه من تقنيات (تكنولوجيا) وتصنيع ؛ لكن الذي قد يشتر جدالاً ، هو : ماذا تكون « الثقافة » التي تنتصف بها بحيث تم الملازمة بينها وبين العلم الحديث ؟ بعبارة أخرى : ما هي « الفلسفة » التي نشبع بها نظرة عامة تتفق مع عصر الطبيعة الدرية وعصر التصنيع ؟ أغاب الفطن أننا مضطرون إلى امتصاص المراحل

الفلسفية التي سبقت ، لتتوافر لدينا « الأرضية » التي يمكن أن نقيم عليها النظرية الفلسفية المعاصرة للعلم النثرى ، لأننا لو اكتفينا بهذه الفلسفة الأخيرة دون مقدماتها التي تطورت عنها ، فربما جاءت مبتكرة مبتورة يتعلم هضمها ؛ وإذن فلا بد لنا من دراسة المرحلة الديكارتية التي أزالَت أسس العصور الوسطى ومناهجها ، ومن دراسة المرحلة الجديدة التي جاءت تحمل نظرة جديدة غير النظرية الديكارتية السابقة .

وخلاصة القول أن ثمة نظرات ثلاثاً إلى العالم ، انعكست في ثلاث مراحل فلسفية تعاقبت على مر الزمن ، أستطيع الآن أن أجازف بأوصاف تميزها ، فأقول إن النظرية الأولى كانت توجه اهتمامها إلى الكيف دون الكم ، والنظرية الثانية كانت توجه اهتمامها إلى الكم دون الكيف ، والنظرية الثالثة (وهى نظرة عصرنا الراهن) تحاول الجمع بين الكم والكيف على نحو يجعل اختلاف الكيف وليد اختلاف الكم ؛ النظرية الأولى تتمثل فى أرسطو ، والثانية فى ديكارت ، والثالثة فى فلاسفة التطور المعاصرين — ماركس ، بيرجسون ، هوابنيد ، صموئيل ألكستندر وغيرهم — فإذا سئل أرسطو — مثلاً — ماذا يميز الأنواع بعضها من بعض ، ماذا يميز الإنسان من الحيوان ، أو الحمار من البارد ، أو الذكاء من الغباء ، أو اللون الأبيض من اللون الأسود ، أو حكومة الفرد من حكومة يشترك فيها الشعب كله ، أو ما شئت من هذا القبيل ، أجابك بمصائص « كيفية » خالصة ، كأن يقول مثلاً إن الإنسان يتميز من الحيوان « بالنطق » والحمار يتميز من البارد « بالحقاف والبيوسة » وهكذا أما إذا سئل أحد الديكارتيين مثل هذه الأسئلة ، لجأ إلى « التحليل » الذى يفك كل فكرة من هذه الأفكار إلى عناصرها البسيطة ، لثرى بأية « نسبة » ركبت هذه العناصر بعضها على بعض بحيث تكونت الفكرة المركبة آخر الأمر ، فاختلف الكيف مردود إلى زيادة النسب أو نقصها ؛ وأما فلاسفة التطور المعاصرون ، فيجعلون المصائص الكيفية وليدة الزيادة فى الكمية

أو النقص فيها ، لكنك إذا ما وصلت في الصعود (أو الهبوط) مرحلة كيفية جديدة ، فلا سبيل إلى ترجعها إلى كمية من هذا العنصر أو من ذاك ، لأنك ستكون عندئذ قد انتقلت إلى مستوى جديد .

٢

النظرتان الأولى والثانية ، النظرة الأرسطية والنظرة الديكارتية على السواء ، تتفقان في ثبات الخصائص التي تميز الكائنات على اختلافها ، فخصائص الكائن المميز — وهي كيفية — عند القسما ، كمية عند الديكارتيين — ثابتة على طول الزمان ، لا يطرأ عليها تغير ، فالإنسان هو الإنسان لا يغير من طبيعته اختلاف ظروفه ؛ وأما النظرة الثالثة — وهي نظرة العصر الحاضر — فتختلف عن الأوليين في إصرارها على مبدأ التغير الذي لا يدع الحقيقة الواحدة ثابتة على صورة واحدة .

والنظرات الثلاث جميعاً قائمات على قياس الماثلة والتشبيه في تصورهما للعلم الطبيعي ، فالنظرة القديمة اليونانية تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين العالم الأصغر (الإنسان) والعالم الأكبر (الكون) فما يراه الإنسان في مجرى شعوره الداخلي ، يخلعه على الطبيعة بأسرها ، ففي الطبيعة « عقل » لأن فيه « عقلاً » ، وللطبيعة غايات لأن له غايات ، وهكذا ؛ والنظرة الديكارتية — نظرة عصر النهضة الأوروبية — تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين صنعة الله في خلقه وصنعه الإنسان للآلات ؛ وأما النظرة الراهنة السائدة في عصرنا ، فهي تقيم علمها بالطبيعة على أساس المشابهة بين الطبيعة كما يدرسها العلماء ، والتغيرات التي تطرأ على الحياة الإنسانية كما يدرسها المؤرخون ، أي أن للطبيعة سيرة وتاريخاً كما أن للإنسان — فرداً أو جماعة — سيرة وتاريخاً .

ولا شك أن نظرية التطور البيولوجي ، وشيوعها في عصرنا ، واتساع

مجال تطبيقها ، قد أكدت هذه النظرة « التاريخية » لحقيقة العالم ؛ ومن نتائج نظرة كهذه أن نصف بالتغير المستمر كل كائن وكل فكرة مهما تكن طبيعته أو طبيعتها ؛ فلئن كان الأقدمون يقسمون الكائنات والأنكار قسمين : أحدهما ثابت لا يطرأ عليه التغير ، والآخر متحول متبدل ؛ بل كانوا بالإضافة إلى هذا التقسيم يجعلون الأفضلية للقسم الأول ، لأنه وحده هو مجال البحوث العلمية — ما دام العالم يستهدف القوانين الثابتة التي لا تتأثر بظروف المكان والزمان — وأما الكائنات المتغيرة — ومنها المحسوسات بالبصر والسمع وغير ذلك — فلائها لا تثبت على حال واحدة ، فليست هي بذات أهمية تذكر بالنسبة إلى التذكير العلمي بمعناه الصحيح . . أقول . . لئن كان العلماء قد قسموا الكائنات هذا التقسيم ، فإن النظرة المعاصرة تقتضى أن ندرج القسم الأول في القسم الثانى ، لنجعل كل شيء متغيراً متحولاً متطوراً .

نعم إن الأقدمين — شأنهم في ذلك شأننا — كانوا يرون بمحاسنهم أن الأشياء متغيرة ، فهم يتحركون بأجسادهم من مكان إلى مكان ، ويزرعون الأرض فيكبر الزرع وتحول عناصر التربة إلى ثمر ، ويتبخر الماء لينعقد في السماء سحباً ، ومن السحاب ينزل المطر ، وهكذا وهكذا مما يدور حولهم من أحداث ؛ لكن هذا التغير البادى أمام حواسهم ، لم يصرفهم عن البحث « وراءه » عما هو ثابت ذو دوام ؛ فإن كانت هذه « الشجرة » التي أراها ، تتعرض للتغير في ظواهرها ، فلئن إنما أبحث عن حقيقة الشجرة الكامنة وراء تلك الظواهر ، ولا بد أن أقع في نهاية البحث على « جوهر » — هكذا كانوا يسمون الجانب الثابت الدائم من الشيء — لا بد أن أقع على « جوهر » يترك العقل وجوده ، وإن لم تتركه الحواس ؛ وما تقوله في للشجرة تقوله في كل شيء آخر بما في ذلك الإنسان نفسه ؛ فإذا كان ما يبين للعيان منه حركة « وشكل » ولون وغير ذلك من « ظواهر » فإن له

بغير شك « جوهرًا » ثابتًا هو الذى ينبغي أن نبحث عنه وراء تلك الظواهر ، فإذا وجدناه كان هو حقيقته التى تخلع على شخصيته وفرديته طابعها الأصيل الدائم .

وإن نظرة كهذه لمن شأنها حتمًا أن تودى إلى تصور « الفردية » قد يبلغ أقصاه فى فلسفة لينتز ، الذى زعم أن جميع الكائنات « أفراد » مغلفة على نفسها ، بحيث يصبح كل فرد — إنسانًا أو غير إنسان — وكأنه قاعة مصممة الجدران بغير توافد تصل داخلها بخارجها ، ومن أين تأتى التوافد إذا كان كل منا « جوهرًا » قائمًا بذاته ؟ أنت روح وأنا روح ، أو أنت عقل وأنا عقل ، أو أنت نفس وأنا نفس ، وكل منا ذو كيان مستقل لا يؤثر فى غيره ولا يتأثر به ، نعم إننا قد نبدو وكأن أحدنا « يكلم » الآخر أو « يتعامل » معه فى هذا الشأن أو ذاك ؛ لكن هذا كله لقاء ظواهر بظواهر وقد قلنا إن الظواهر متغيرة ، ونحن — فى رأيهم — نبحث وراءها عما هو ثابت دائم ؛ وتستطيع أن تصور لنفسك موقفًا وصلت فيه « الفردية » — انبثاقًا من الفلسفة القديمة والفلسفة الديكارتية على السواء — حدها المتطرف ، يجعل الناس مجموعة من الأشرطة السينائية ، كل شريط منها ملفوف على قصة ، وما على الأيام إلا أن تبسط هذا الشريط أو ذاك ، فيخرج من جوفه ما كان كامنًا فيه من أحداث ، دون أن يكون لبسط هذا الشريط أى أثر فى القصة الكامنة فى الشريط الآخر .

إن كلمة « فرد » نفسها — إذا ما أردنا تعريفًا دقيقًا لها ، بناء على النظرة السابقة — تتضمن الاكتفاء الذاتى ، وعدم الانقسام ؛ لأن ما يعتمد على سواه إنما تنقص فرديته بمقدار ما فيه من ذلك الاعتماد ؛ ولم تكن كلمة « فرد » لتقتصر على أفراد الناس ، بل إن كل ما يتألف منه « نسق » مكتمل الأجزاء مكتمل البناء ، فهو « فرد » بمعنى الاكتفاء الذاتى الذى أشرنا إليه ؛ ومن أجل هذا ظهر من الفلاسفة المتأخرين — ومنهم هيجل —

من يقول إنه ما دام الاكتفاء الذاتي لا يتوافر إلا للكون في مجموعه ، فليس ثمة إلا فرد كامل واحد ، هو الكون ، وما عداه من أفراد — هذا الرجل أو تلك الشجرة — ناقص الفردية بمقدار اعتماده على بقية الأجزاء .

لكن الموقف يتغير تغيراً عميقاً شاملاً ، إذا تغيرت نظرتنا الفلسفية بحيث نرى في الأشياء جانب التغير والتبدل والتطور ، دون جانب الثبات والدوام ، فنعتمد على البحث عن « جوهر » وراء الظواهر ، وتصبح حقيقة الشيء هي مجموعة ظواهره — لكن هذه الظواهر متشابكة ، إلى الحد الذي يستحيل علينا أن نفرّد كائناً واحداً بمعزل عن سواه ونقول عنه إنه كيان واحد قائم بذاته ؛ فوجودك الجسدي نفسه متوقف على تفاعلك مع ما يحيط بك ، تأخذ منه الهواء شيئاً وتخرجه إليه زفيراً ؛ تأخذ منه الماء لتشرب والطعام لتأكل ، تأخذ من سواك اللغة التي تتحدث بها ، فتجيبك هذه اللغة مثقلة بمحضارة وثقافة وفكر وشعور ؛ إذا تكلمت فلتسمع ، وإذا كتبت فلتقارئ ؛ إذا طغيت فعلى إنسان آخر ينصب عليه طغيانك ، وإذا خضعت فللكائن آخر تخضع ، وإذا تساويت فعلى آخر تتعادل كفتك وكفته ؛ إنك لا ترى بالعين إلا إذا كان ثمة شيء يرى وكان ثمة ضوء يقع عليه بأشعته ؛ ولا تسمع بالأذن إلا إذا كان ثمة هواء يتموج ؛ محال أن يكون لك فعل إلا إذا وجدته تفاعلاً مع شيء أو شخص سواك ؛ هذه الفردية المزعومة التي توصف وكأنها حصن منيع مصمت الجدران ، ينطوى على لب في جوفه يستطيع أن ينزل أو يستقل ، هي وهم لا يمكن تصوّره إلا على أساس فلسفة تفترض وجود « الثابت » من خلف المتغير — وهي فلسفة سادت ذات حين ، ولم تعد لها سيادة ولا شبه سيادة في عصرنا الراهن .

إن لغة عصرنا في مجال التعبير العلمي ، قد أضافت إلى نفسها ألفاظاً تقابل بها هذا التصور الجديد ، الذي يتعذر عليه أن يتخيل « فرداً » إلا وهو في « مجال » ؛ إن علم النفس اليوم قد أصبح « علماً » بغير

نفس ، ، لأنه علم السلوك ، والسلوك تفاعل بين السالك من جهة وما ينصب عليه السلوك من جهة أخرى ، إن نظرية الجشطالت في علم النفس الحديث تنفي أن يكون هنالك إدراك حسي إلا « لتكوين » من أجزاء ، وأما الجزء أو الجزئى فهو مطروح من حساب الإدراك ، إن علماء الاجتماع عصرنا يتحدثون عن « الثقافة » التي تظلل ييوها مجموعة بأسرها من الأفراد ، ولما كان الفرد الواحد لا ثقافة له ، فليس هو إذن بموضوع يطرح للبحث ؛ الثقافة بحكم تعريفها نفسه حياة مشتركة بين أكثر من فرد واحد ، من عرف وتقاليد ولأوضاع للعيش ، ومن عقائد ومشاعر وأفكار : إنه لا « عرف » بينك وبين نفسك ، إنما العرف يكون بينك وبين الناس ؛ ولا « تقليد » منك لنفسك ، لأن التقاليد يكون منك تقليداً لسواك — ممن يعيشون معك أو ممن عاشوا قبلك — ومواضعات العيش تشترط عدة أطراف يتم بينها الاتفاق على صور بعينها من الحياة ؛ ما الذى يثير فيك شعور المرح حيناً وشعور الكآبة حيناً ، إلا أن يكون ذلك على صلة وثيقة بما نشأت عليه من روابط تربطك بالأشياء والأشخاص ؟ لا . إن الفردية كما تصورها فلاسفة الماضى ، قد ذهبت حين ذهبت نظرة إلى الكائنات تؤمن بالثبات دون التغير ، وبالسكون دون الحركة ، وبالسرمدية دون السير . الانتقالى طوراً بعد طور . وحالا بعد حال .

٣

لكننا نضل سواء السبيل ، إذا هونا فردية الماضى لنترك مكانها خلاء فارغاً ؛ فما يزال « الفرد » مسئولاً أمام القانون الوضعى وأمام قانون الأخلاق ، فمن ذا تسأل إذا لم يكن هنالك فرد معين توجه إليه السؤال ؟ إذن لا بد من تصور جديد « للفردية » يحل محل تصور قديم ؛ فإذا كان التصور القديم مقدر جعل الفرد جهة وحده تجابه من عداه ، فإن التصور الجديد يجعله جزءاً

بما عداه ؛ فهدل أن نقول (مثلا) الفرد حيال المجتمع ، نقول : الفرد في المجتمع ، ويدل أن نقول : الفرد يلزأ الطبيعة والبيئة ، نقول : الفرد وهو جزء من الطبيعة ومن البيئة ؛ لقد كان المفكرون القديى يتحدثون عن «الأضداد» وكأن كل « ضد » كيان قائم بذاته يواجه « الضد » الآخر فيقولون : الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والمرفع والمنخفض ، ومن هذا القبيل نفسه أن يقال الفرد والمجتمع ؛ لكن هذه الأضداد قد تحولت عند المفكرين المحدثين إلى حالات من حقيقة واحدة ؛ فالحار والبارد كلاهما « حرارة » ترتفع درجتها حيناً وتنخفض حيناً ، والارتفاع والانخفاض ليسا « شيئين » يواجه أحدهما الآخر وبضاده ، بل هما درجتان من مقياس معين واحد نختاره ، وكذلك قل في الفرد والمجتمع ، فليس هنالك الفرد الذى يقف هنا ، والمجتمع الذى يقف هناك ، يواجه احدهما الآخر مواجهة الأضداد ، بل هنالك جزء في كل ؛ هل يجوز لك أن تقول عن أحد أضلاع المثلث إنه يواجه ويضاد المثلث ؟ لا ، لأنه لا مثلث بغير ذلك الضلع الذى يتحدث عنه ، وكذلك لا يكون الضلع ضلعاً إلا وهو منسوب إلى مثلث ، ومضموم فيه إلى ضلعين آخرين ، بحيث يكون من الأضلاع الثلاثة كيان واحد .

ولئن صدق هذا القول عن الأفراد في أى عصر مضى ، فهو أصدق ألف مرة بالنسبة إلى عصرنا الراهن ، لأنه عصر التجمع والتكامل بصفة خاصة ، هو عصر « الشركات » في عالم التجارة ، وعصر « المصارف » في عالم المال ، وهذه وتلك يملكها الشعب كله أو جزء كبير منه ، وعصر « جمعية الأمم » و « الاتحادات » في عالم السياسة ؛ إنه لا يكاد يمضى يوم من عصرنا إلا وقد انعقد « مؤتمر » هنا أو هناك من أنحاء الأرض ؛ لا ، بل إن عصر الفردية التى تحتكر لنفسها كل شيء قد انقضى حتى في عالم البكر والفن ، فالبحث العلمى لا يقوم به « فرد » ، بل تقوم به جماعة في معمل أو في معامل متعانة ، والصحيفة اليومية أو الدورية لا يحررها « فرد » والإذاعة لا ينفردها متحدث واحد ؛ كان يمكن في عصر الزراعة اليدوية أن نتصور الزارع

وحيداً في مزرعته يحرثها ويروىها ويلبس فيها البنور ويتعهد نباتها ثم يحصد ثمارها ، أما في عصر الصناعة — والزراعة تتحول إلى زراعة بالصناعة — فلا يتم مصنع بعامل واحد ، كان الفنان فيما مضى لا يبيع فنه في السوق ، وإنما ينتج الفن لشخص معين يراه ، فكان يمكن عندئذ تصوره في حياة فردية إلى حد ما ، أما اليوم فهو بحاجة إلى جمهور يتفعل بفنه ليشتري ثمرات فنه ، بل ماذا أقول في هذا العصر الذى ازداد فيه التجمع والتكتل ؟ أقول ما قد قاله سواى من أنه حتى الجريمة في عصرنا هذا لم تعد فردية ، وإنما أصبحت نشاطاً يتفق على القيام به « عصابة » بأسرها ؛ لقد انهارت خصوصية الحياة الفردية ، لا لأن شيئاً جديلاً قد ذهب ليحل محله شيء قبيح ، بل لأن ضرباً من الحياة قد انقضى ليحل محله ضرب آخر ، ونظرة فلسفية معينة قد اختفت لتظهر مكانها نظرة فلسفية أخرى ؛ كان السكن في عهد الزراعة خاصاً للأسرة الواحدة ، فجاء عهد الصناعة وحياة المدن ليقيم العارة الواحدة تسع عشرات الأسر ؛ كان الانتقال يتم للفرد الواحد بأن يمتطى ظهر دابة لا يشاركه فيه شريك ، ثم جاءت السيارة الخاصة لتحل محل الدابة ، لكن روح العصر تحملنا بخطوات سريعة إلى أن نحل وسائل الانتقال الجماعية ، محل الوسائل الخاصة ، فيكون القطار لمئات الركاب ، والسيارة العامة لعند كبير من الناس دفعة واحدة ؛ ولم يعد الفرد الواحد يلهو في ساعات فراغه بما يعجبه وهو منعزل عما يشاركه الناس فيه ، لأن وسائل اللهو من سينما ورايو وتلفزيون قد حتمت على الفرد أن يشترك مع مئات أو مع ألوف في الطريقة التى يقضى بها وقت الفراغ . . . أصبح هنالك « الرأى العام » الذى تكونه وسائل النشر المشتركة والأحداث المشتركة ، مع أن « الرأى » كان لا ينسب إلا لفرد واحد هو صاحبه .

كانت البناءات الفكرية فيما مضى بناءات فردية ، بمعنى الفردية الذى كان يسبق مع روح ذلك الماضى ، ولهذا تستعرض تاريخ الفكر فتجدك

أمام قم ، تنف القمة منها إلى جوار القمة الأخرى : أفلاطون ، أرسطو ، كانت . . الخ ، وحتى إن سارت طائفة من المفكرين مع علم من هؤلاء الأعلام ، فهو سير التابعين لشيخ الطريق ، لا سير المتعاونين على حل قضية واحدة كما يتعاون علماء التجارب العملية اليوم على مشكلة واحدة حتى يفض إشكالها ؛ وكانت حركات الإصلاح الاجتماعي في أيدى رواد أفراد ، كما كانت الفتوحات العسكرية تدور حول مطامع هذا القائد العسكرى أو ذاك : جنكيزخان ، هانيبال ، الإسكندر ، نابليون . . . وكانت الكشوف والرحلات يحويها أفراد ، وهكذا في كل منحنى من مناشط الحياة ، نجد « الفرد » ذا « الجوهر » الفريد الذى كانوا يعرفونه بعلم التعدد والاقسام .

وتغير العلم ، فتغيرت الفلسفة ، فتغيرت نظرات الناس إلى العالم بما فيه من كائنات حية وجمادة ، فتغيرت معانى أفكار رئيسية أساسية ، كان من بينها فكرة « الفردية » ، فأصبح الفرد مجموعة علاقات ، بعد أن كان عنصراً فريداً كافياً للذات بذاته ، ومستقلاً بنفسه عما عداه ؛ ولن يزول عن إنسان العصر ما يعانيه من قلق واغتراب وضياح ، إلا إذا زالت مفاهيم الحياة الماضية من محيط الحياة الراهنة ؛ لننى أكرر - ولا أمل من التكرار - بأننا جميعاً نعيش فى القرن العشرين بكثير جدنا من مفاهيم القرن العاشر نعيش فى عصر الصناعة والعلم ، بمناهيم ما قبل الصناعة والعلم ، ومن هنا يأتى التمزق والتفسخ والحيرة : نعيش فى عالم ونفكر فى عالم آخر .

إنك ما تزال تسمع قائلًا يقول عن الدافع الفردى وما أنتجه من ثراء للأفراد وللأمة والعالم أجمع ؛ ووجه المغالطة الكبرى فى مثل هذا القول ، هو أن غزارة الإنتاج الصناعى وازدياد التقدم الحضارى إنما يرجعان أساساً إلى الكشوف العلمية ، التى خلقت تقنيات (تكنولوجيا) الآلات ، وهذه بدورها فعلت ما فعلت فى تغيير وجه الحياة ؛ فإذا جاء رجل الأعمال « الفرد »

يقم الصناعة ويجمع من وراثتها المال ، فحقيقة الموقف عندئذ لا تكون أن ذلك الفرد قد صنع بلوافعه الفردية ما صنع ، بل الذى صنع هو البخار والكهرباء والقوة الذرية ، والذى عرف كيف تستخدم هذه الأشياء هو عالم الطبيعة ، والعلم جماعى دائماً — كما ذكرنا — يتعاون على حل مشكلاته جماعات متعاونة من الباحثين ؛ إن كل ما فعله رجل الأعمال فى هذه الحالة هو تغيير فى توزيع الثروة التى تنتجها الآلة ، فبدل أن تكون تلك الثروة فى حدد من الأكوام ، تتجمع عنده فى كومة واحدة ؛ فالثروة « القومية » لا تزيد على يديه ، بل الذى يزيد على يديه هو ثروته ؛ وهنا كثيراً ما يقع الكتاب والشعراء فى خطأ ، فيظنون أنه ما دامت الآلات فى عصر الصناعة قد أدت إلى ما أدت إليه من تفاوت بشع فى التوزيع ، فسحقاً لهذه الآلات وعصرها ، وما كان أبجل الزراعة فى ريف هادئ ، ربما تفاوتت فيه الدخول ، لكن حسب الناس عندئذ صلتهم بالطبيعة ، وهى الأم الرعوم ، هكذا قد يكتب الكتاب وقد يتغنى الشعراء ، فى سبيل مقاومة الآلات والمصانع ، لكن الذى يفوتهم فى هذا كله ، أن الآلات ما هى إلا بمثابة القوة المحزونة ، تطلقها من عقالمها فتفعل لك الأعاجيب ، كما أردت لها أنت ، لا كما أردت لك هى ؛ وليس الذنب ذنبها إذا اخترت لها أن تكسب المال فى فرد واحد دون سائر الأفراد .

{

أما بعد ، فهل بعدنا عن موضوعنا الذى أردنا أن ندير حوله الحديث ، وهو طراز الفردية الذى يتفق وظروف عصرنا ، التى من أهمها العلم والصناعة ؟ فرما سبق إلى ظن القارئ أننى بما قلمته أقول أن لا فردية بعد اليوم ، وليس ذلك هو مبدئى ، بل ولست أتصور كيف يكون ذلك ، لأننى « فرد » وأنا أكتب هذه الصفحات نفسها ، لم أشرك معى أحداً فى كتابتها ،

وأنا «فرد» حين أختار من الكتب ما أقرأ ، ومن المسارح ما أرتاد ، ومن مطارح الطبيعة ، أو من تلوات المدينة ما أقضى فيه وقت الفراغ ، فليس إذن سؤالي هو : هل تكون فردية أو لا تكون ؟ إنما السؤال هو : بأى معنى نفهم الفردية ؟

ولكى أجيب عن السؤال ، رأيت ألا مناص من عرض فكرة الفردية كما كانت ، حين كان ينظر إلى الإنسان — وإلى غيره من الكائنات — من باطن لا من ظاهر . فبرى وكأنه «جوهـر» ثابت بلوم مادامت الحياة ، بل وإلى ما بعد الحياة ؛ وأما ما يبدو لأعين الناظرين من سلوكه الظاهر المتغير لحظة بعد لحظة ، فكان يفض عنه النظر ، باعتباره عرضاً زائلاً ؛ ولذلك لم يكن ثمة تناقض بين أن يكون الإنسان فرداً ، وأن ينزل راهباً في صومعة ، لا بل إن الفردية بمعناها ذاك ، لم يكن يؤكدها شيء بمقدار ما يؤكدها مثل ذلك الاعتزال الزاهد .

لكننا نغير النظرة إلى الإنسان ومائر الكائنات ، فنجعل «الفرد» خطاً متصلاً من حوادث ، كل حادثة منها متصلة بغيرها بمجموعة من علاقات ، وهذا يكون الفرد تاريخاً تتعاقب فيه الأحداث بكل ما يربطها بحيطها من روابط ؛ فيصبح الفرد «مجموعة» صغرى مندمجة في مجموعات أكبر ، ولا تكون ثمة فردية إلا ويمكن ردها إلى «معية» (من كلمة «مع») بمعنى أنك لا تعرف فرداً إلا إذا عرفت مصاحباته ومتعلقاته ، أى أنك لا تعرف فرداً إلا مرتبطاً بماض وحاضر ومستقبل ، مرتبطاً بأسلاف أنسلوه وبأسرة تعايشه وتعاصره — والأمة أسرة كبيرة — مرتبطاً بأهداف مقبلة يتعاون في تحقيقها مع سواه .

علم جديد قوامه ذرة لا تفهم إلا على صورة مركبة من أطراف كثيرة وما بينها من علاقات رابطة ؛ وفلسفة جديدة تسير العلم الجليلد ، قوامها

تذويب «الجوهر الفرد» إلى أحداث سلوكية ، كل حدث منها لا يفهم إلا وهو جزء من مجال ، مرتبط بموقف ، فيه ناس آخرون وأشياء أخرى يتصل بها وتتصل به ؛ واقتصاد جديد يتمشى مع العلم والفلسفة الجليديين ، قوامه المشاركة في المصنع والمتجر والمزرعة ؛ ومجتمع جديد ينبئ على ذلك كله ، ويكون أقرب في صورته إلى الكائن العضوى المرتبط الأجزاء والأعضاء ، منه إلى كومة الغلال التى لا ترتبط فيه حبة بحبة أخرى إلا بالتجاور فى المكان-؛ وفردية جديدة تجعل الفرد جزءاً من نسيج المجتمع ، كاللقطة الواحدة لا يتم معناها إلا وهى فى عبارة تشملها وتشمل غيرها فى بناء محكم للروابط والصلات .

الفرد ، والمواطن ، والإنسان

١

أما أن العالم قوامه — آخر الأمر — أفراد ، فذلك ما لست أشك فيه لحظة واحدة ؛ بل إنه ليأخلفي العجب كلما صادفت أحداً ممن يشكون فيه ، حتى لتراني — عندئذ — أوقن بيني وبين نفسي ، أننا لابد متحدثان عن أمرين مختلفين ، بلقيتين مختلفتين ؛ وإن ذهب بنا الظن الواهم أن موضوع الحديث واحد ، وأن لغة التفاهم واحدة ؛ فدفاتر المواليد وحدها شاهد حاسم بأننا — عند اللوحة وعند الناس — محسوبون أفراداً ، لكل فرد منا اسمه الخاص ، وساعة ميلاده الخاصة ، من والدين معينين ؛ وعلى كل فرد منا — بمفرده — تقع التبعة الخلقية أمام ضميره وأمام الله وأمام الناس ، عما يقول وعما يفعل ، كما تقع عليه التبعة الجنائية أمام القانون ؛ وإن المجتمع ليكافئ من أبنائه الفرد المحسن من حيث هو فرد ، ويعاقب الفرد المسيء من حيث هو فرد كذلك .

فإذا كان الأمر بهذا الوضوح كله ، فكيف — إذن — يقع في الرأي اختلاف ؟ أغلب ظني أن موضع الخلاف إنما هو في طريقة فهمنا لكلمة فرد ، لا في طريقة سلوكنا الفعلي في مواقف الحياة العملية ؛ وحسبك — لكي تعلم أن أصحاب الرأيين جميعاً متفقون على سلوك واحد — أن تجد هؤلاء وأولئك معاً يلجئون في نشر الرأي الذي يرونه ، إلى الكتابة أو إلى الخطابة ، أو إلى أية وسيلة أخرى من وسائل النشر ، مما يدل على أن كليهما سواء ، في الرغبة في الانعصال بالناس ؛ ولو كانت « الفردية » معناها عند

فريق منهما عزلة تفصل صاحبها عن المجتمع ، لما لجأ إلى نشر رأيه . هذا المجتمع نفسه ، وينمى الطريقة التي يلجأ إليها الفريق الآخر .

إن ثمة اختلافاً جوهرياً بين منطق الفكر القديم ومنطق الفكر الحديث ، في تصورهما « للفرد » - وهو اختلاف لو ألقينا عليه الضوء ، لأمكن أن تقارب وجهتا النظر بين « الفرديين » وغير الفرديين ، فقد كانت الفردية قديماً تعنى ذاتاً غير منقسمة ، كأنما هي كيان قائم بذاته ، لا يعتمد في وجوده على سواه ، حتى ذهب بعض الفلاسفة إلى أن هذه الفردية لا تتحقق ولا تكتمل إلا في الوجود كله مأخوذاً على أنه وحدة واحدة . ولكن من الفلاسفة كذلك من كان يعدد النوات المفردة دون أن يجد في هذا التعدد تناقضاً ، على أن هؤلاء وأولئك لتركز اهتمامهم على النواة التي يمكن تصورهما مستقلة بذاتها ، لم يوجهوا إلا قليلاً من اهتمامهم إلى « العلاقات » التي تربط النوات بعضها ببعض ؛ وإنه لمن القوارق الرئيسية بين الفكر الحديث والفكر القديم ، أن الفكر الحديث كاد يرد كل شيء وكل فرد إلى مجموعة من علاقات ، على خلاف الفكر القديم الذي كان أميل إلى النظر إلى الشيء المعين أو إلى الفرد المعين وكأنه وحدة قائمة برأسها ؛ خذ - مثلاً - فكرة « الذرة » قديماً وحديثاً ؛ فربما اتفق مفكر قديم (مثل ديمقريطس) ومفكر حديث على أن العالم مركب من ذرات ، لكن الاختلاف بينهما يبدأ حين تناقشهما في معنى « الذرة » ، فعندئذ نجد التصور القديم هو أن الذرة الواحدة كيان مصمت مستقل قائم بذاته ، هي « جوهرة فرد » كما كان يقال ، وأما التصور الحديث فهو - كما نعلم - يخلخل الذرة إلى كهارب سالبة وكهارب موجبة ، أهم ما فيها « العلاقات » التي تربطها بعضها ببعض .

هكذا نجد الفكرة عن « الفردية » قد تغيرت ، فبعد أن كانت تدل على وحدات مستقل بعضها عن بعض كياناً ووجوداً ، أصبحت تدل على

« علاقات » ، من مجموعها يتكون هذا الذى نسميه فرداً ، دون أن يصح للقول بأن الفردية قد زالت وانمحت ، إذ الذى تغير هو المعنى الذى نفهم به الكلمة ؛ وعلى أساس المعنى الجديد ، الذى نفهم به الفردية على أن قوامها علاقات ، نجد أن « الأفراد » - أو إن شئت قفل « المفردات » - تتفاوت سعة وضيقاً ؛ فإسماعيل الطالب بكلية الآداب « فرد » ، ثم كلية الآداب بكل طلابها « فرد » ، ثم جامعة القاهرة بكل ما تضم من كليات مختلفة « فرد » ، ثم القاهرة بكل ما تخرجه من الأشياء والأحياء « فرد » ، وهكذا وهكذا تستطيع أن توسع من نطاق « الفرد » توسعة قد تنتهى إلى ضم الإنسانية كلها فى حقيقة واحدة .

ولكى نفهم ما نعنيه بقولنا إن « الفرد » فى التصور الحديث هو مجموعة علاقات ، اختر من شئت من أفراد ، وحاول أن توسع علمك به لتلم بحقيقته ، تجد أنك - عندئذ - قد أصبحت أمام شبكة متشابكة الخيوط من علاقات ، تمتد بك فى كل اتجاه ؛ فعلمك بهذا « الفرد » يزداد إذا علمت ابن من هو ؟ ومن أفراد أسرته ؟ وأين يسكن ؟ وماذا يعمل ؟ ... إلى آخر ما يتصل به من أشخاص ومن أمكنة ومن أشياء ، إذا استطعت أن تصل فى هذا كله إلى آخر .

لأنها تفصيلات وتفصيلات لا أول لها ولا آخر ؛ كل تفصيلا منها تنطوي على علاقة تربط « الفرد » بشيء معين أو بشخص معين ، أو بنقطة معينة من مكان أو بلحظة معينة من زمان ؛ ومن مجموع هذه التفصيلات يتكون « هذا الفرد » ، لأن هذه التفصيلات هى تاريخ حياته ، هى « سيرته » التى سارها خطوة خطوة ، ويوماً يوماً ، لكن مجموعة التفصيلات التى تولف سيرة حياة ، هى مجموعة فريدة منفردة ، يستحيل عملياً ونظرياً ، أن تتكرر مرتين فى فردين على طول الزمان وامتداده وعرض المكان واتساعه .

ومن هنا كان « تفرد » الفرد الواحد هو بما لا يشاركه فيه فرد آخر من حيث مجموعه الكلى ، ولكن من هنا كذلك كان ارتباط الفرد بسواه حتماً وضرورة ، إذ ما دامت حقيقته مجموعة « علاقات » ، فلا بد أن تكون هنالك أطراف أخرى يتعلق بها ؛ وهذه الأطراف الأخرى قد تكون أشياء — فتكون ما نسميه بالبيئة الطبيعية — وقد تكون أنسأ من أهل وجيرة وأصدقاء وغير ذلك ، ومن هؤلاء من هو حى ، ومنهم من مات فأصبح جزءاً من تاريخه — ومن هؤلاء وأولئك تتكون بيئته الاجتماعية ؛ ثم تمتد البيئتان الطبيعية والاجتماعية إلى حدود معلومة فيكون الوطن ، وإلى غير حدود فيكون العالم وأسرته الإنسانية بأسرها .

كلام واضح وبسيط إلى حد السذاجة ، لكنه يزيل أكثر الخلاف بين الرايين فى « الفردية » و « الجماعة » فالقاتلون بالأولى يقصدون ما فى مجموعة العلاقات المكونة للفرد الواحد ، من تفرد لا يتكرر فى سواها ، والقاتلون بالثانية يقصدون ما فى قوام الفرد الواحد من علاقات تربطه بسواه ، والجانبان — كما ترى — مرتبط أحدهما بالآخر أشد ارتباط وأوثق ؛ ولقد كان هذا الارتباط لتفصم عراه ، لو أمكن للفرد أن ينزول انزلا لا تقطع معه كل صلاته بالآخرين ، لكن تصور هذه العزلة — مجرد التصور — أمر محال ، وإذن تصبح المسألة متفاوتاً فى درجة التوشيح والتشابك ، فن الناس من تزداد وشائج وصلاته ، ومنهم من تقل فى حياته هذه الوشائج والصلات ، على أن هذا التفاوت لا يعنى إلا تفاوتاً فى غزارة الحياة وخصوبتها بين الأفراد .

٢

فلإذا اتفقنا على أن العالم قوامه أفراد — مع اتفاقنا على أن الفرد ينحل إلى شبكة من علاقات تربطه بالأشياء والأحياء من حوله — فقد اتفقنا فى

الوقت نفسه على أن لكل فرد محلا من مكان ولحظة من زمان ، هما تتعين حلوله ويتحدد وجوده ؛ فليس منا من يعيش خارج مكانه وزمانه ، مهما شطح به الوهم وطار الخيال ، لأن وهم هذا أو خياله هو «حالة» نفسية أو ذهنية قائمة راحة ، فهو دائماً «هنا» و «الآن» ، إذا أعاد الماضي بلذاكرته ، فقد أصبح الماضي عنده «حاضراً» ، وإذا تشوف المستقبل بخياله ، فقد ارتد المستقبل «حاضراً» كذلك .

ومعنى ذلك أننا «عليون» ليس لنا من «المحلية» فكاك ، فإذا تحدثنا متحدث ، أو كتب كاتب ، جاء ما يتحدث به أو ما يكتب مرتبطاً بمحله الذى يعيش فيه ، وبلحظة التى يحياها ، والرابطة هى اللغة التى يستخدمها فى حديثه أو كتابته - على أقل تقدير - إن لم تكن كذلك هى المضمون الذى تحمله تلك اللغة فى طيها ، لا ، بل إن هذا المضمون نفسه ليتأثر باللغة التى تحمله تأثراً شديداً ، لأن اللغة ليست مجرد ترقيقات خاوية ، بل هى أوعية مليئة بخبرة أصحابها على مر تاريخهم ، ومن هنا كانت ترجمة المضمون من لغة إلى لغة أخرى ضرباً من الخال ، اللهم إلا على سبيل التقريب (وتخرج من هذا الحكم العام حقائق العلم التى تصاغ فى رموز غير لغوية) وقل أية جملة شئت ، مهما بلغت بساطة مضمونها ، ثم انقل هذا المضمون إلى لغة أخرى ، تجدك قد اضطررت إلى نقص هنا وزيادة هناك ، مما تقتضيه «ثقافة» تلك اللغة الأخرى ؛ قل مثلاً : «الكتاب على المنضلة» ثم انقل هذا المعنى إلى الإنجليزية *The book is on the table* ، تجد هنا كلمة دالة على «الكتبنة» - هى كلمة *is* - لا يناظرها شيء فى التركيب العربى ، ولكى تعلم خطورة هذه الإضافة التى قد تبلو لك تافهة يسيرة ، فلتعلم أن وراء هذه الكلمة من الدلالات الثقافية ما صدرت فيه - ولا تزال تصدر - مؤلفات بعد مؤلفات ؛ فبالك إذا لم تكن الجملة المراد نقلها بهذه البساطة كلها ، وكانت بما

يحمل في ألفاظه وفي طريقة تركيبه انفعالات وعواطف ، أعنى مما يحمل شعراً أو عقيدة ؟

نعم إننا محليون ، ليس لنا من المحلية فكاك ، بحكم اللغة التى نتحدث بها ، وما يتعلق بالفاظها من مضمونات ثقافية تتصل بتاريخنا وواقعنا ؛ ولا غرابة أن تكون اللغة أقوى العوامل جميعاً ، التى تتحدد بها « القومية » . لأنه إذا اختلف قوم عن قوم فى اللغة ، فقد اختلفا كذلك فى الحصيلة الثقافية التى ينظران بها إلى الحياة بأسرها ؛ وسؤالنا الآن هو هذا : مع اعترافنا بأن الترجمة من لغة إلى لغة أخرى هى دائماً تقل على وجه التقريب فحسب ، فهل يمكن للجماعة من الناس أن تنقل ثقافتها إلى جماعة أخرى ، عن طريق الترجمة ، بحيث تصبح الثقافة المنقولة فى لغتها الجديدة مثيرة لاهتمام الجماعة المنقول إليها ، وإذا كان الأمر كذلك ، فما هى الشروط التى لا بد من توافرها ليكون للثقافة المنقولة هذه القوة ؟ ونعيد هذا بعبارة أبسط فنقول : هل يمكن للفكر والأدب المحليين أن يصبحا فكراً وأدباً عالمين ؟ ومتى يكون ذلك ؟

٣

إنه يبدو لى أن المسألة المطروحة هنا تكون أوضح ظهوراً ، إذا وضعناها فى أصغر نطاق ممكن لها ، فنقول : متى يتحدث الإنسان عن نفسه ، فإذا بحديثه هذا يثير اهتمام الآخرين ، حتى وإن كان هؤلاء الآخرون من بنى قومه الذين يتكلمون لغته ويتقنون بثقافته ؟ أحسب أن اهتمام هؤلاء الآخرين يتحرك لحديث المتحدث ، إذا كان لهذا الحديث علاقة بحياتهم على أية صورة من الصور ؛ لأنه بغير هذه العلاقة ، يصبح المتكلم وكأنه يتكلم بلغة يفهمها هو وحده ؛ وإنما يكون لحديث المتحدث علاقة بحياة السامع من أحد وجهين ، أو من كلا الوجهين معاً : أولهما أن يحىء الحديث كاشفاً

عن حقيقة صاحبه ، فيعلم السامع أى نوع من الناس يكون هذا المتحدث ،
 ليعلم - بالتالى - كيف يعامله فى الحياة المشتركة بينهما ، وثانيهما أن يبيء
 الحديث كاشفاً للسامع عن حقيقة نفس السامع ذاته ، بحيث يحل إليه أن
 المتحدث إذا تحدث عن إنسان ما ، فهو إنما كان يتحدث فى الوقت نفسه
 عن السامع ، لما بينهما من تشابه فى الطبع والتكوين ؛ ومن هنا نستطيع أن
 نصوغ التعميم الآتى : إذا تكلم متكلم عن حالة عملية خاصة ، ثم وجد الناس
 - من قومه ومن سائر الأقوام - أن هذه الحالة برغم عجبيتها وخصوصها ،
 هى حالتهم كذلك ، فإن كلام المتكلم حينئذ يمازى عجليته وخصوصه ،
 ليصبح عاماً مشتركاً فى كشفه عن جانب من طبيعة الإنسان ، أى كان
 وأينما كان .

لقد يسهل على الإنسان أن يتحدث عن نفسه ، أو عن سواه ، حديثاً
 يروى به ما شاء من أحداث ، لكن العسير هو أن يبيء حديثه هذا حاملاً
 من دقائق الحياة الفردية ما يمازى نطاق الفرد المروى عنه ، ليصبح ذا دلالة
 إنسانية عامة ؛ فما أهون على الإنسان أن يروى عن أحد الأفراد أنه تزوج
 من امرأة أحبها وأحبته . لكن ما أصعب أن يقع الراوى على حادثة يتزوج
 فيها الابن من أمه وهو لا يعلم أنها أمه ، وكل ما يعلمه أنها امرأة أحبها
 (قصة أوديب) ، فعندئذ تمتلئ الحادثة بالدلالة الإنسانية ، لأنها تكشف عن
 طبع أصيل فى جبلته الإنسان ، وهو هذه العلاقة الغريزية بين الابن وأمّه ،
 أقول : ما أصعب أن يقع الراوى على حادثة كهذه ، إما من الواقع المحيط
 به ، أو من خلق خياله المنبئى على تاحه بسر الحياة الإنسانية ، ذلك السر
 الذى قد يخفيه الواقع الظاهر وراء أقنعة من التحريمات الاجتماعية ؛ فها هنا
 لا تكون الحادثة المروية منحصرة فى حدود مكانها وزمانها ، بل تتجاوز تلك
 الحدود لتصبح كاشفة عن الطبع المستقر الراسخ بغض النظر عن المكان
 والزمان .

وما أهون على الإنسان الراوية أن يروى عن أب يجب بناته حباً يحفزها إلى قسمة أملاكه بينهم قبل أن يستوفى الأجل ، ولكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية على حادثة يرد فيها البنات على مكربة الوالد بمثل ما ردت بنات الملك لير على صنيعة (في مسرحية الملك لير لشيكسبير) من نكران للجميل نكراناً أبرز الطبيعة الإنسانية على حقيقتها ؛ إن الراوية الذي لم يرزق موهبة الأديب في قدرته على النفاذ إلى أعماق الطبيعة الإنسانية ، قد يجده ما يدور على الألسنة من عبارات مصكوكة جاهزة ، يتناقل فيها الناس ما بين الوالد والولد من حب متبادل ، لكن الأديب الموهوب النافذ البصر ، هو الذي ينفخ هذه القشور الظاهرة على السطح ، لينظر إلى الراسخ وراءها ، أهو حب صاف أم هو حب مشوب بكراهية ، وعطف مختلط بالمنافسة والحسد والنفور ؟ أياً ما كانت الحال ، فإن من يكشف للناس عن هذا السر الإنساني الراسخ وراء السطح الظاهر ، فإتما يكشف لهم عن حقيقة لا تتعبد بمكانها وزمانها ، بل تعدى ذلك إلى التعميم الشامل الذي يكشف عن فطرة الإنسان من حيث هو إنسان .

وما أهون على الإنسان الراوية أن يروى عن عالم فذ من علماء الطبيعة ، كيف يعيش حياته العلمية في وقار العلماء ، حتى ليحسبه تلاميذه وخاصاؤه أنه إلى خصائص الملائكة أقرب منه إلى خصائص البشر ، لكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية في حياة هذا العالم على حقيقة عجيبة ، وهي احتفاظه في مكنته ببعض الكتب التي تخاطب الغريزة في أحط دركاتها ، لينفس عن نفسه بها أثناء خلوته (اقرأ قصة « العبرى والإلهة » لأولدس هكسلي) ؛ ففي الكشف عن مثل هذا الضعف وأمثاله في طبيعة البشر ، ما يبصر الإنسان بحقيقة نفسه ، كائناً من كان ذلك الإنسان ؛ وإني لأذكر قصة رواها لي صديق عن أستاذين من أجل أسألتهم - ومن أجل من نعرف من أسألتهم - خيل إليه عنهما ، حين لم يكن يراهما إلا في قاعات الدرس ، وبين الكتب وفي

غمار البحث العلمى ، خيل إليه أنهما صنف من الكائنات يستغنى عما يضطر إليه سائر الناس من طعام وشراب ، حتى كان ذات يوم ، وأهما معاً - وكانا صديقين متلازمين - بمصان القصب فى جانب من الطريق العام ، فهاله ما رأى لأنه لم يكن يتوقعه ، لكنها الطبيعة الإنسانية بما تنطوى عليه من رقة وانخفاض ومن قوة ومن ضعف ، إذا كشف لنا عنها كاشف ، جاء كشفه هذا متخطياً لحدود المكان والزمان :

لماذا انتشرت حكايات ألف ليلة وليلة ، فى أرجاء العالم أجمع ، لا تنحصر فى عصر بعينه ، ولا فى أمة بلداتها ، ما لم تكن قد بسطت فى حوادثها كثيراً مما تنطوى عليه النفس البشرية حين تنساب فى أحلام يقظتها فيما هى محرومة منه ؟ إن هذه النفس - لا سيما إبان المراهقة - إذا كانت تعاني فقرأ فى العيش ، وحرماناً من لذائذه ، راحت تمزق بخيالها جدران القصور ، لترى هناك الموائد قد مدت بأشهى الطعام ، والأمامى قد زخرت بأجل النساء ؛ فإذا وقع قارئ مراهق - بحكم السن أو بحكم الطبع - على هذه السرحات التى لا تصدها حوائل ، لا من المجتمع ولا من الطبيعة ، فبساط الريح ينقله أينما أراد ، والخيال السحري ينقل إليه كل ما شاء ، فإذا هو يحيا حياة بتمناها ولا يحدها ، فإنه مستمتع بما يقرأ ، بغض النظر عن الجنس والوطن واللغة والعصر الذى يعيش فيه .

فتحدث كيف شئت عن نفسك ، أو عن حواك ، حديثاً تغترفه من الواقع الفعلى ، أو من خلق الخيال ، فأنت بالضرورة « محلى » فى نوع للتفصيلات التى تسوقها ، لكذلك تجاوز هذه المحلية إذا كشفت للناس عما لم يكونوا قد رأوه من أنفسهم ، ثم يلمحون فيه الصديق بمجرد روايته لهم .

٤٠

وليس الأمر في ذلك مقصوراً على الأدب ، بل إنه يشمل سائر ضروب الفكر والفلسفة والسياسة والفن ؛ ولنبداً حديثنا بالفن من تصوير ونحت ؛ فلئن كان الأدب متركزاً على اللغة ، التي هي بدورها مشحونة بالخبرة المحلية إلى الدرجة التي يتعلم نقلها كاملة إلى أية لغة أخرى ، وبذلك لا يتاح للأدب أن يتخطى حدوده المحلية تخطياً كاملاً ، إذ لا بد أن يبقى منه جزء لصيق بأرضه وبأهله ، فإن الفن للتشكيل من نحت وتصوير متحرر من هذا القيد ، لأنه لا يحتاج من متفوه إلا إلى الرؤية المباشرة ؛ وبلمحة بصرية نافذة ، يجوز للفن المحلى أن ينقل كاملاً إلى المتلقي من أى موطن جاء ومن أى عصر ؛ إن كل صورة وكل تمثال مما تركه لنا الفنان المصري للقديم ، يحمس الروح المصرية الفرعونية تجسداً لا تحطه حتى النظرة السريعة العابرة ، فتفتقل قيمه الفنية كلها إلى الإنسان الرأى ، لا تحول دون ذلك حواجز المكان والزمان ؛ وكذلك قل في الفن الإسلامى ، وما يتطبع به من طابع يميزه في كل جزء منه ، وكذلك قل في كل فن أصيل ، من فنون الشرق والغرب والشمال والجنوب ، فالحدود المحلية تلوب ذوباناً بحيث يصبح — بالإضافة إلى كونه حاملاً لكافة الخصائص المحلية — فناً يتفوقه كل إنسان ؛ وهل حال شيء دون أن يستوحى للفن الحديث للفن الأفريقى بكل ما فيه من بساطة ورمز وتجريد ؟ ولك أن تقول ذلك وأكثر منه بالنسبة إلى الموسيقى ، فقد يكون العزف أفريقى المنشأ ، فيرقص له الإنسان للنشوان في كل مكان .

والفلسفة على ما فيها من موضوعية وتجريد يحمررتها من قيود مكانها وزمانها ، حتى ليصنى إلى الفيلسوف سكان الأرض جميعاً ، وفي كل العصور

بغض النظر عن موطنه وعصره ، فإنها مع ذلك متأثرة بمكانها وزمانها تأثيراً يجعل الفلسفة في إنجلترا غيرها في فرنسا أو ألمانيا أو أمريكا أو روسيا ؛ أريد أن أقول إن الفيلسوف برغم موضوعيته في النظر ، متأثر بطابع قومه في التفكير ، ومع ذلك فلائنه يعكس في فلسفته خصائص العقل الإنساني من إحدى نواحيه ، فهو مقروء في غير أرضه وفي غير أمته ؛ وإذن فالعبرة دائماً هي في الوقوع على جذر عميق من جلور القطرة الإنسانية ، ثم دقة التعبير عنه وصدق التصوير والتحليل ، وذلك وحده كفيل للأثر الفكري أو الأدبي أو الفني بأن يتجاوز حدود الإقليمية إلى حيث الإنسانية كلها ، مع احتفاظه بكل خصائص الإقليم .

وانتقل من مجال الأدب والفن والفلسفة إلى مجال الفعل ، نجد الظاهرة نفسها ؛ ولناخذ مثلاً من ضروب الفعل ثورات الشعوب ؛ فكم من شعب ثار داخل إقليمه على هذا أو ذاك من أوضاعه التي أثارت فيه الغضب ، ولكن ما كل ثورة تتجاوز حدود إقليمها إلى غيره من الأقاليم ؛ وذلك لأن من الثورات ما ليس يحمل من القيم إلا ما يهتم أهل إقليمه وحده ، كأن يشور الثائرون على حاكم بعينه ، حتى إذا ما تبدل حاكم بحاكم انتهى الأمر ، لكن من الثورات كذلك ما هو مترع بالقيم الإنسانية ، التي من أجل تحقيقها قامت ، والقيم الإنسانية لا تخص إقليماً دون إقليم ، فمرعان عندئذ ما تعطى موجتها عبر حدود وطنها ، لتجتاح غيره من الأوطان التي تتعطش للقيم الجديدة ذاتها ، وكانت تخطر القيادة لتنفجر ؛ ولا فرق في هذه الحالة بين أن تنجي القيادة الثورية من داخل أو من خارج ؛ وما الرسائل السماوية في الديانات إلا ثورات من هذا القبيل ، جاءت لتستبدل قِيماً بقديم ، وضرباً من الحياة بضرب ، ولذلك لم تقتصر رسالة منها على إقليمها ، بل امتدت

كلها حتى شملت رقعة فسيحة من الأرض ، في هذا الاتجاه أو ذاك ؛ وكذلك الحال بالنسبة للثورات السياسية ، فالثورة الفرنسية ، والثورة الروسية ، والثورة المصرية كلها من ثورات القيم ، التي لا تكاد تثبت في مكان ، حتى تجدد الأشياء في كل مكان .

٥

ليس في الجمع بين المحلية والعالمية سر ملفز ، فمره مكشوف واضح ، وهو العثور على أصل من أصول الفطرة البشرية - في قوتها أو في ضعفها - ، من حيث الذوق ، والشعور ، أو منطقية الفكرة ، أو القيم ؛ وفي كل حالة من هذه الحالات ينضح الكاتب أو الفنان أو السياسي أو الفيلسوف ، من بيئته المحلية ، إذ لا يسعه غير ذلك ؛ ثم يتوقف الأمر في عالمية الإنتاج على مضمونه : فهل يمس فطرة الإنسان في أصل من أصولها ؟ وإن الفطرة البشرية لم تكن الخصوبة والغنى بحيث لا يستغنى عنها الأدب والفكر في أمة واحدة أو في عصر واحد ، فهي قد تعلو إلى معارج الملائكة في روحانياتها وصفائها ، وقد تسفل إلى مهالى الشياطين في خبثها وخصتها وشرها ؛ وإنه ليكفي من المفكر أو الأديب لغة صادقة واحدة ، يضيء لنا بها جانباً مظلماً من هذا العالم الرحيب ؛ فإذا ما فعل ذلك ووفق فيه ، اجتاز من فوره حدود مكانه وزمانه ليرحب به العالم أجمعين .

لكنني أتساءل ها هنا : لماذا نقرأ نحن هنا في الوطن العربي لأدباء العالم ومفكره - وبخاصة أوروبا وأمريكا الشمالية - أكثر ألف ألف مرة مما يقرأ ذلك العالم لأدبائنا ومفكرينا ؟ لماذا اجتاز أدبهم وفكرهم حدود المحلية ليصبحنا أدباءً وفكراً عالميين ، ولم يجتز هذه الحدود أدبنا وفكرنا ، حتى

ليقرأ بعضنا لبعضنا وكأننا نهامس في غرفة مغلقة ؛ لقد وقفنا في ثورتنا السياسية والاجتماعية أن نجعلها ثورة إنسانية تتأثر بها بلاد كثيرة جداً في أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية ، كأننا كنا نشور لهم ولنا في آن واحد ، لكونها ثورة تقوم على قيم ومبادئ ، فلماذا يخوننا التفوق في دنيا القلم ؟ لأن الأدب والفكر عندنا لم يستطيعا لمس الإنسان من حيث هو إنسان ، واقتصرا على المواطن وعلى الفرد من جوانبهما التي لا تعمق حتى تمس جلور الفطرة المشتركة العامة ؟ أم أنها هي اللغة التي نكتب بها ، والتي قلما نجد من يترجمها إلى لغات أوسع انتشاراً ؟ إنا نحن اللذين نترجم لأنفسنا من اللغات الأخرى إلى لغتنا العربية ، فهل يطلب منا كذلك أن نترجم لأنفسنا من لغتنا العربية إلى اللغات الأخرى ؟ يحيل إلى ألا مناص لنا من أن نفعل ذلك ، برغم أن الأقرب إلى الطبيعي أن ينقل عنا الراغبون فينا ، كما هي الحال دائماً في حركات النقل الثقافي صغراها وكبرائها على السواء .

على أن ترجمة آثارنا الأدبية والفكرية ليست هي الوسيلة الوحيدة في إخراجنا من المحلية إلى العالمية ، لأن ثمة من الوسائل الأخرى ما يمكن اللجوء إليه ، من أهمها نقل الفنون التي لا يحتاج تلوقها إلى لغة تترجم أو لا تترجم ، فتقائنا المحلية التي فيها بعض القدرة على أن تكون رسالة عالمية ، ماثورة في ثمرات التصوير والنحت ، وفي عدد لا بأس به من الأفلام السينمائية والتلفزيونية ، حيث تكفي رؤية البصر ، وفي بعض معزوفاتنا الموسيقية والغنائية التي يكفى لتقويمها إنصات الأذن ؛ وإذن فلزام علينا أن نعرض على العالم كل ما يمكن عرضه لنحطم حواجز المحلية التي تمحصرنا في نطاق أنفسنا أو تكاد .

إن من حقنا الطبيعي أن نثبت ذواتنا ، في إنتاج يحمل خصائصنا المحلية ،

بكل ما فيها من ألوان تميز الأفراد من حيث هم أفراد ، وتميزهم من حيث هم مواطنون ، لكن خطوة ثالثة وأخيرة لا بد من اجتيازها لتكون لنا رسالة فكرية وهي أن نطلع العالم على ذلك الجانب من ذاتنا ، الذي يتجلى فيه « الإنسان » من حيث هو إنسان ذو فطرة عامة شاملة ، وذوق قيم ومبادئ تسعى إلى تحقيقها الإنسانية في سيرها الدائب نحو الكمال ، لا تعرف لنفسها في ذلك قيوداً من مكان ولا حدوداً من زمان .

من هو المثقف الثوري

١

استوقف نظري فيما قرأت منذ قريب ، قولان مختلفان ، لكنهما يلتقيان عند نقطة واحدة ، فيها من الخصوبة والثراء ما يوحى للفكر المتأمل بمعان كثيرة غزيرة ، من بينها معنى قد يكون هو الفصل الحاسم عند تحديدنا للمثقف الثوري من ذا يكون ؟ فنى يكون المثقف مثقفاً وكفى ، ومتى يكون مثقفاً وثورياً معاً ؟ أما أحد القولين فقد صادفته خلال قراءتي لديوان ابن عربي « ترجمان الأشواق » الذى تولى فيه ابن عربي بنفسه شرح شعره ، ليبين مراميه فى الرموز التى لجأ إلى استخدامها فى ذلك الشعر ، وقد أورد فى غصون هذا الشرح حديثاً للنبي عليه السلام يقول فيه : « ما ابتلى أحد من الأنبياء بمثل ما ابتليت » مشيراً بذلك — فيما يقول ابن عربي — إلى رجوعه من حالة الرؤية — رؤية الحق — إلى دنيا الناس ليخاطب فيهم من ضل ليهديه سواء السبيل ، أى أن رؤية الحق لم تكن عنده هى كل الطريق ، وإنما يكملها أن يغير الحياة على هذه الأرض بما يجعلها تعلو إلى الكمال الذى رأى .

وأما القول الثانى فقد وجدته عند محمد إقبال ، حينما عاودت قراءة كتابه « تجديد التفكير الدينى فى الإسلام » إذ وجدته يستهل الفصل الخامس من هذا الكتاب بهذه العبارة : « صعد محمد النبي العربى إلى السموات العلى ، ثم رجع إلى الأرض ، قسماً يربى لو بلغت هذا المقام لما عدت أبداً » وهى عبارة قلها — فيما يحكى محمد إقبال — ولى مسلم عظيم ، هو عبد القدوس الجنبجوى ، ثم يعضى إقبال فى القول بأنه من العسير — فى ظنه — أن نجد فى الأدب الصوفى كله ما يفسح فى عبارة واحدة عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكلوجى بين عطين مختلفين من أنماط الوعى : أما أحدهما فهو النمط الذى

تتميز به حالة النبوة ، وأما الآخر فهو ذلك الذى تتميز به حالة التصوف ؛
ففى هذه الحالة الثانية - حالة التصوف - ترى المتصوف إذا ما بلغ شهود
الحق ، تمنى ألا يعود إلى دنيا الناس ، وحتى إذا هو عاد - كما لا بد
له أن يعود - جاءت عودته غير ذات نفع كبير للناس ، لأنه سينحصر
فى ذات نفسه ، منشغلاً بما قد شهد ، ولا عليه بعد ذلك أن تتغير أوضاع
الحياة من حوله أو لا تتغير ؛ وأما فى حالة النبوة فالأمر على خلاف ذلك ،
لأن مشاهدة الحق يتلوها رجوع إلى الناس فى دنياهم ، لا ليقف النبي بما
يجرى حوله موقفاً صليماً غير مكترث ، بل ليغامر فيه بما يغيره التغيير
الذى يخلصه من أوجه الفساد ، ويصعد به نحو مثال الكمال كما ارتسم
فى إدراكه الواعى لحظة الشهود .

إن إدراك الحق عند الصوفى هو غاية يوقف عندها ، وأما عند النبي
فهو بمثابة نقطة تصحو بها كوامن نفسه ، حتى لتتحول تلك الكوامن بين
جوانحه إلى قوى تهز أركان العالم هزاً ليستفيق من سباته ، فيبدل قيماً بالية
بقيم جديدة ؛ فكأنما عودة النبي من حالة الشهود إلى حالة الفعل ، هى بمثابة
مقياس يقيس شيئين فى وقت واحد : يقيس مدى ما تنطوى عليه المثل العليا
التي شوهدت فى حالة الرؤية الروحية ، من قدرة على التطبيق والإصلاح ،
ثم يقيس مدى ما تستطيع الإرادة القوية والعزيمة الماضية من مواجهة الصعاب
حتى تزيل حياة فسدت لتقيم مكانها حياة جديدة منشودة .

هذان هما القولان اللذان صادقتهما فيما قرأت منذ قريب ، واللذان
يلتقيان عند نقطة واحدة مشتركة ، هى التفرقة بين رجلين : رجل يرى
الحق فتكفيه الرؤية ، ورجل يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة
وفق ما رأى .

ولئن كنت قد وجدت هذه التفرقة مقصورة على التمييز بين حالتي
للتصوف والنبوة ، فلست أرى ما يمنع من التوسع فى التطبيق ، بحيث نجعلها

تفرقة بين المثقف الذى ينعم بثقافته ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئاً ، والمثقف الذى لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله ؛ وفى هذه الحالة الثانية ، يكون المثقف مثقفاً وثائراً معاً .

٢

لكن هذه التفرقة تحتاج إلى مزيد من التحديد ؛ لأن « الثقافة » كلمة خلقها من خلقها من صناع الكلام ، لتقلب على خالقها نفسه شيطاناً مريداً تغالبه فتغلبه ؛ فهو هو الذى صنعها ، لكنه بعد صنعها عجز عن تحديدها وتقييدها ؛ وكلما حاول ، وحاول الناس معه ، أن يحدوها ويقيدها ، اتسعت فيها رقعة القموض واشتد الظلام ، كأنها المارد الذى انبثق من قمعه لينتشر دخاناً يملأ صفحة السماء قتامة ومواداً ، لكننا — لكى نخمض فى حديثنا الراهن — سنفرض أنها كلمة يقصد بها حصيلة العلم والمعرفة التى حصلها الإنسان بالموهبة أو بالكسب أو بهما معاً ؛ وعلى هذا الاعتبار يكون عالم الرياضة وعالم الكيمياء وغيرهما من رجال العلم أفراداً من زمرة المثقفين ، كما يكون المؤرخ والشاعر والفيلسوف ؛ فهل يجوز لنا أن نقارن بين عالين من علماء الرياضة ، أحدهما درس الرياضة ولم يطبقها فى بناء الجسور ، والآخر درسها ثم طبقها ، أقول هل يجوز لنا أن نقارن بين هذين العالين ، فنُدعو ثانيهما دون أولهما بأنه مثقف ثورى لأنه طبق ما قد تعلم ، بمثل ما نقارن بين فيلسوفين أو عالين من علماء الاجتماع أو الاقتصاد ، أحدهما عرف واكتفى ، والثانى عرف وطبق معرفته على مشكلات الحياة الجارية ليحلها ، فنصف هذا الثانى — دون الأول — بأنه مثقف وثورى معاً ؟ أحسب أن ثمة اختلافاً ظاهراً بين الحالتين ، حالة الرجلين من رجال الرياضة والعلوم الطبيعية ، وحالة الرجلين من رجال العلوم الإنسانية ، بحيث تكون صفة

« الثورية » حين تضاف إلى المتصف ، أكثر انطباقاً على ميدان العلوم الإنسانية منها على ميدان العلوم الطبيعية ، فإذا صح هذا ، كانت التفرقة التي أسلفناها ، لتمييزها بين « المتصف » المكتنى في ذاته بثقافته ، و « المتصف الثورى » الذى يتجاوز ذاته بثقافته ليمس بها مجرى الحياة من حوله ، تفرقة مقصورة - فى الأعم الأغلب - على أصحاب الثقافة الإنسانية ، لأنها هى التى تشتمل على القيم ، والقيم هى التى يصيبها التغير حين يقال إن ثورة قامت وغيّرت وجه الحياة .

هذا - إذن - وجه من وجوه التحديد ، لكنه وحده لا يكتفى ؛ لأن الذى يغير وجه الحياة وفق أفكار مخترنة في رأسه ، قد يغيره راجعاً به إلى وراء ، لا دافعاً به إلى أمام ، وأظن أن لا خلاف على أن صفة « الثورية » حين تضاف إلى المتصف ، إنما يراد لها أن تقصر على من يلغى الحياة الإنسانية إلى الأمام ، تقابلها صفة « الرجعية » لمن يريد من أصحاب المعرفة أن يرد الحياة إلى الوراء ؛ لكننا ما دمنا ننشد الدقة الدقيقة في استخدام كلماتنا ، فلا بد لنا من البحث عن الفرق بين « الأمام » و « الوراء » ؛ لأن هذه التفرقة لا تكون مفهومة إلا بالنسبة إلى هدف معلوم ؛ فإذا كان هدفى - وأنا ساكن القاهرة - هو الوصول إلى الإسكندرية ، فالسير إلى الشمال سير إلى الأمام ، والسير إلى الجنوب سير إلى الوراء ؛ لكن قد يكون هدفى هو أسوان ، فعندئذ يكون السير إلى الشمال سيراً إلى الوراء ، والسير إلى الجنوب سير إلى الأمام ؛ وإذن فاستخدام « الأمام » و « الوراء » لا يتم معناه إلا مقروناً بالهدف المنشود ؛ فما هو الهدف الذى يجعل التغير الذى يحدثه المتقف في الحياة تقدماً إلى الأمام ، أو رجوعاً إلى الوراء ؟ يجيل إلى أن الفيصل هنا هو مسار التاريخ ، فلو وقعنا في مسار التاريخ على خصائص بعينها ، كان تأييدها وتعميقها دفعاً بالحياة إلى أمام ، وتعويقها دفعاً بالحياة إلى الوراء ؛ ويجيل إلى كذلك أن ثمة طائفة من ملامح ، لا اختلاف عليها ، هى التى

يجاهد التاريخ في تحقيقها ، كالحرية لأكبر عدد ممكن من الناس ، والعلم لأكبر عدد ممكن من الناس ، وهكذا . . . لقد كان هنالك حرية دائماً ، لكن الفرق هو في عدد من يتمتعون بها ، وقد كان هنالك علم دائماً ، لكن الفرق هنا أيضاً هو في عدد من يتاح لهم تحصيله ، والتاريخ سائر نحو توسيع الرقعة من فرد واحد إلى قلة إلى كثرة ، إلى كل أفراد البشر إذا كان ذلك مستطاعاً ؛ وبهذا يتحدد معنى « المثقف الثورى » فيما أرى : هو من أدرك مثلاً جديدة للحياة الإنسانية ، ثم لم يقف عند مجرد الإدراك ، بل حاول تغيير الحياة وفق ما أدركه ، شريطة أن يحىء هذا التغيير في الاتجاه الذى يسير فيه التاريخ ، من حيث توسيع الرقعة البشرية التى تتمتع بما كان مقصوراً على القلة من جوانب القوة والحرية والعلم وسائر أوجه الكمال كما ارتسمت في تصور الإنسان منذ أقدم عصوره :

٣

على أن المثل الجديدة التى ترسم في ذهن المثقف المعزول فيكفيه ارتسامها ، والذى يحاول المثقف الثورى أن يجاوز بها حدود ذهنه إلى حيث للعالم الخارجى ليرغم هذا العالم على أن يتقاد للمثل الجديدة وأن يتشكل على أساسها ، ليست مجرد رغبات وأمنيات يرغب فيها المثقف لنفسه ويتمناها لذاته ، وإلا لما استحدثت أن تسمى « مثلاً » أى « نماذج » نحتلى ؛ ولكم وددت في هذا الموضع من الحديث أن كانت تكون في القنطرة في اللغة العربية لأجد لفظتين متقاربتين في الجرس ، متباينتين في المعنى ، أقابل بهما كلمتين في اللغة الإنجليزية هما : *ideals, ideas* ؛ فالأولى « أفكار » ترسم في ذهن صاحبها ، والثانية « أفكار تتحول إلى نماذج » لصاحبها ولغير صاحبها على السواء ؛ وهاتين يكمن الفرق البعيد بين ما يتمناه الإنسان لنفسه ولحياته بحيث لا يعنيه أن يتغير من الناس سواه ، وبين ما يتمناه للناس جميعاً ، على

تفاوت الدوائر في الانساع ، فأحياناً يكون جميع الناس هم أبناء الوطن الواحد ، وأحياناً أخرى يكون جميع الناس هم أفراد الأسرة البشرية كافة . إن « الفكرة » لا تكون « مثلاً أعلى » إلا إذا آمن بها صاحبها إيماناً يدعو به إلى تطبيقها على نفسه أولاً ، ثم إلى العمل الجاد في تطبيقها على سائر الناس ؛ فلو كنت - مثلاً - أغنى لنفسى منزلاً أملكه وأسكنه ، كانت هذه فكرة مبطنة برغبة ، وأما إذا تمت لكل أسرة على أرض الوطن أن تملك مسكناً ، فمعتقد تتحول الفكرة مثلاً أعلى ، وبعد ذلك قد أقف عند ارتسام هذا المثل الأعلى في صفحة ذهني ، لكنني قد أجاوز ذلك إلى محاولة التنفيذ والتحقيق بكل ما عندي من إرادة مصممة . وهاتنا أصبح « المثقف الثوري » الذي يرى المثل الأعلى بذهنه ويسعى إلى تجسيده في الحياة الفعلية بإرادته .

وما أبعد ما يختلف به « المثقفون الثوريون » فيما يحاولون تطبيقه على حياة الناس من أفكار ، رأوها ، ثم عاشوها ، ثم هموا بتحويل مجموعة الناس على أساسها ؛ وهناك بعض الأمثلة الموضحة نسوقها من تاريخ الفكر الفلسفي بصفة خاصة :

سقراط هو مثلنا الأول ، نسوقه نموذجاً للمثقف الثوري الذي تمثل فيه الخصائص التي بينها في الأسطر السابقة ؛ هاله أن يرى الناس يسلكون في حياتهم على غير مبدأ ، فما يفعله هذا عن إيمان قد يفعل نقيضه آخر وعن إيمان كذلك ، كأنما أمور العيش مرهونة بأمثال هذه النزوات المجنونة الهوجاء ، وكأنما أمور العيش هذه يستحيل عليها أن تنطوي تحت أحكام عقلية يتساوى فيها جميع الناس على حد سواء ؛ فهل يجوز لرجلين أن يذهب كل منهما على هواه في زوايا المثلث كم يكون مقدارها ؟ كذلك - فيما اعتقد سقراط - ينبغي أن تكون حالم في أمور الحياة الجارية ، فلما أن تكون الفكرة صواباً ، على أساس علمي عقلي ، فيأخذ بها الجميع ، وإما أن تكون

خطأ فيرفضها الجميع ؛ تلك إذن هي الصورة التي ارتسمت في ذهن سقراط وكان يمكن أن يقع بها ويستريح ، لكنه بدأ بنفسه أولاً وأخضع تلك النفس إخضاعاً ، لا هوادة عليه ، لأحكام العقل في كل صغيرة وكبيرة من صفات الحياة وكبائرها ، وهنا أيضاً كان يمكن أن يرضى بذلك ويستريح ؛ لكن صوتاً قوياً أخذ يلوى في فواده ، ألا يستريح وألا يطمئن ، حتى يحمل سائر الناس على قبول ما قد ارتسم في ذهنه ، فطلق محبوب في الطرقات وبين المتاجر ، ويطوف بالأصدقاء ويجمع حوله التلاميذ ، يناقش ويناقش ، ويحاور ويحاور ، حتى يتبين له والناس جلياً وجوب أن يكون زمام الأمر كله لمبادئ العقل ، أعني وجوب أن تؤسس الحياة على العلم ؛ فلا نزوة ولا رغبة ولا عاطفة أجدى على الإنسان من عقله ؛ فلئن كانت التفرقة متعذرة بين نزوة ونزوة ، ورغبة ورغبة ، وعاطفة وعاطفة ، ففي ميدان العقل وحده لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، هاهنا يكون الفرق واضحاً بين الصواب والخطأ ، بين الهدى والضلال .

غير أن الحياة بلدغة العاطفة سهلة مبسرة ، وأما الحياة مقيدة بقيد العقل ولحاجة فصبة حسرة ؛ ما أهون أن تحب شيئاً فتأخذه وأن تكره شيئاً فتتفر منه وتتركه ، لكن ما أشق أن يصرفك العقل عن شيء تحبه ، وأن يرغلك العقل على شيء تكرهه ؛ ولذلك جاءت دعوة سقراط إلى احتكام الناس إلى عقولهم في أمور الحياة اليومية مضمينة مرهقة ؛ فما استراح الناس عندئذ إلا بعد أن جرعوه السم ليموت وتموت معه دعوته ، فينصرفوا من جديد إلى دفعة النزوة والهوى بغير وازع من العقل ولا رادع من العلم ؛ فلو كان سقراط « مثقفاً » وكفى لنعم بفكرته وعاش ، لكنه أبى إلا أن يكون « مثقفاً » ثورياً ؛ يحاول تغيير الناس وتبديل الحياة ، فأت ضحية دعوته ، لكنه مات سعيداً برسالته .

ومثلنا الثاني للمتحف الثوري هو أفلاطون ؛ ارتسمت في ذهنه صورة

عقلية للدولة المثلى كيف تكون بحيث تحيىء دولة قائمة على دعامة العدل ، وأخذ في مآورة «الجمهورية» يفصل القول في صورة هذه الدولة العادلة ، بادئاً يبحث مستفيض — على طريقة المآورة — عن معنى العدل الذى يريده ، متناولاً بالتحليل معنى بعد معنى ، وزعماً فى إثر زعم ، حتى ينتهى إلى ما ظنه هو معنى العدل المقبول عند العقل ، وهو أن تتاح الفرصة لجميع الأفراد ، بحيث يوضع كل فرد فى المكان الذى يلائم طبيعته واستعداداته وقدراته ، قائلاً فى ذلك إن الدولة هى فرد كتب بخط كبير ، فما يكون فى الفرد الواحد يكون فى الدولة ، إلى آخر ما ذهب إليه من تفصيلات فى رسم الصورة المثلى ، مما أحسبه قد بات معرفة شائعة عند أوساط المثقفين ،

ولو اكتفى أفلاطون بهذه الصورة العقلية للدولة يتصورها ويرسمها كتابة مفصلة ، لحدودناه «مثقفاً» يرى «الفكرة» ويحللها ويوصل إلى النتائج التى يطمئن إليها ، فيسترخى ويستريح ، لكنه كان «مثقفاً ثورياً» بالمعنى الذى حددناه ، وهو أن يلتمس طريق التنفيذ لفكرته التى ارتآها ، فما أرسل إليه ديونيسيوس الشاب ، الذى آل إليه الحكم فى سرقوسا — بجزيرة صقلية — بعد أبيه ، أقول ما أرسل إليه هذا الحاكم الشاب يدعو لتطبيق فكرته على دولته ، حتى لبي الدعوة فرحاً ، لأنه أراد أن يشهد فكرته مجسدة فى حياة ، ولكن الملك الشاب سرعان ما ضاق بالفلسفة وقبورها ، وكاد يطش بالفيلسوف لولاً أن الفيلسوف قد لاذ بالفرار عائداً إلى أثينا ، وتغشى أعوام ، ويعود ديونيسيوس مرة أخرى إلى دعوة أفلاطون ، ليحاول تطبيق فكرته محاولة ثانية ، ويقبل فيلسوفنا الدعوة برغم ما كاد يتعرض له من أذى فى الدعوة السابقة ، وذلك لشدة رغبته فى أن يحاوز بفكرته حدود ذهنه إلى حيث العلم الحى ، لكن الذى حدث للحاكم الشاب من ضيق فى الزيارة الأولى ، عاوده فى الزيارة الثانية ، وفر أفلاطون من تعذيب أوशल هذه المرة أيضاً أن يناله من الحاكم العايب ، كما فر فى الدعوة الأولى .

والحاكم الشاب هنا في ضيقه ، هو كشعب أثينا في حالة سقراط حين ضاق الشعب بدعوته إلى الأخذ بأحكام العقل دون نزوات الهوى ؛ ففي كلتا الحالتين « المثقف الثوري » يدرك الفكرة ، ولا يريد قصرها على نفسه ليتركها حبيسة رأسه ، بل يخرج بها إلى الحياة الواقعة ، فيجد الناس على حناده وتشبهت بما ألفوه ، فيكون الصراع وما يؤدي إليه الصراع من غلبة هنا أو هناك ، فقد تكون الغلبة لصاحب الفكرة فتتغير الحياة برغم عبود العادات المألوفة ، أو قد تكون الغلبة لهؤلاء على صاحب الفكرة ، فتختفي الفكرة حتى ينقض لها على مجرى التاريخ داعية جديد .

وفي ظني أن الغزالي - في تاريخ الفكر الإسلامي - هو خير الأمثلة التي تضرب للمثقف الثوري ، لأنه غير يفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون ؛ فليس الفرق بين « المثقف » و « المثقف الثوري » فرقاً في الكم ، بحيث يكون الثاني أغزر إنتاجاً من الأول ، أو أكثر فكراً منه ، بل هو فرق في « الكيف » لأن الأول والثاني معاً كليهما « يعلم » لكن الثاني وحده هو الذي ينقل العلم إلى عمل وسلوك ؛ فالجاحظ وأبو حيان التوحيدي يمثلان قمة ما وصل إليه « المثقف » العربي في العصور القديمة ، بمعنى الثقافة انعام ، الذي لا يتخصص في فلسفة أو لغة أو فقه أو نحو ذلك ؛ لكن لا الجاحظ ولا أبو حيان كان ثورياً في ثقافته ، لأنك تقرأ لهما فتزداد « علماً » لكنك لا تدري كيف تغير من أوضاع حياتك وفق هذه الزيادة العلمية ؛ وأما الغزالي فشأنه غير هذا ؛ لأنك تقرأ له ، فإذا أخذت بوجهة نظره ، كان لا بد لك من تغيير أسلوب الحياة والنظر ، فهاهو ذا رجل يقول لك إن التجربة النفسية - لا المنهج العقلي - هي طريقك إلى رسم خطة الحياة ، وإن الحياة المثلى هي الحياة الروحية العملية في آن ، فالروحانية بغير عمل خواء ، والعمل بغير روحانية جفاف ويأس ؛ وألف الغزالي كتاب

« الإحياء » ليث به في « علوم الدين » حياة جديدة يتحقق بها ما قد أوصلته إليه تجربة نفسية مارسها وعانها :

ونعبر القرون لنصل إلى تاريخنا الثقافي الحديث ، فزرى الأمثلة واضحة للمثقف المعتزل ، والمثقف الثوري ؛ وأبدأ بحال الدين الأفغانى ، الذى هو « سقراط » حياتنا الفكرية الحديثة ، يطوف كما كان يطوف سقراط ، ويمجادل ويناقش كما جادل سقراط وناقش ، ويخلق التلاميذ والأتباع كما خلق سقراط تلاميذه وأتباعه ؛ يشعل الروح كما أشعل ، ويوقظ النفوس كما أيقظ ؛ نعم إن رسالة الأفغانى لم تكن هى رسالة سقراط ، لكن الأداء واحد فى الحالتين ، كانت رسالة سقراط - كما أسلفنا - أن يكون الاحتكام فى أمور الحياة كلها إلى العقل فى تجريده المنطقى الخالص ، وكانت رسالة الأفغانى أن يكون الاحتكام إلى للقومية الدينية المفهومة على ضوء العقل ، لا على ضلال الخرافة ، لكن طريقة الأداء عند الرجلين متشابهة ؛ فكلاهما مثقف ثورى ، لأن كليهما لم يكفه أن « يعرف » لنفسه ، بل أراد أن يعرف للناس من حوله .

ويجىء بعد الأفغانى إمامنا محمد عبده ، فيكون هو « أفلاطون » حياتنا الفكرية الحديثة ، فهو تلميذ الأفغانى كما كان أفلاطون تلميذاً لسقراط ، وهو يستقر للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه الأفغانى ، كما استقر أفلاطون للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه سقراط ؛ كان مستقر الإمام هو الأزهر ، وكان مستقر أفلاطون هو الأكاديمية ؛ كلاهما يتصور بعقله حياة جديدة ، ويعمل وسيلته إلى إقامتها تعليم الناس وتنوير العقول ؛ لم يكن الإمام محمد عبده يدرس ما يدرسه ليزداد فقها لنفسه ، بل كان يفعل ذلك ليزداد فقها بما يغير دنيا الناس ، كان يفضل ذلك ليصلح وليبنى ولينشئ وليعلم وليربي ؛ لم يكن « مثقفاً » وكفى ، بل كان « مثقفاً ثورياً » .

وقل هذا في قائم أمين ، وفي لطفى السيد ، فالأمر فيها أوضح من أن يحتاج إلى شرح وتوضيح ، الأول يكتب ليغير أوضاع الحياة بالنسبة إلى نصف الشعب ، المرأة ، والثاني يكتب ليوصل حياة سياسية على أصول ديمقراطية ، كلاهما مثقف ثورى ، يحصل العلم ، لا ليضعه في رأسه كما توضع الآثار في المتحف ، بل ليتخذ منه أداة فعل وعمل وتطوير وتغيير .

٤

إن التفرقة بين « المثقف » و « المثقف الثورى » هى نفسها التفرقة بين « العلم للعلم » و « العلم للمجتمع » . نعم ، إنه لا مراء فى أن العلم فى حد ذاته قيمة ، فمن يعلم خير ممن لا يعلم ، مهما تكن مادة علمه ، لكن العلم الذى من شأنه أن يعالج مشكلات الناس فى حياتهم اليومية ، فيه علم وزيادة ، فيه قيمة العلم مضافاً إليها قيمة التطبيق ، والحق أنى - بحكم ما أذهب إليه فى فلسفة المعرفة بصفة عامة - لا أعترف بعلم لا تكون فيه قابلية التطبيق ، بل لا أدرى كيف يكون ذلك ، اللهم إلا فى حالة واحدة ، وهى أن يعمل الدارس من نفسه « ذاكرة » تحفظ ما قاله الأولون ، وعندئذ لا يكون ثمة « علم » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل يكون فى رأس الدارس « مكتبة » يرجع إليها كما يرجع إلى الكتب المروسة فوق الرفوف .

العلم علم بشىء ، ولا يتم لك مثل هذا العلم إلا إذا أملت بذلك الشىء حلاً وتركيباً ، ومن ثم تصبح لديك القدرة على التصرف فيه تصرفاً تخدم به أغراضك ؛ ولذلك قيل إن « العلم قوة » أعنى أن العلم « قدرة » ، قدرة على تغيير جزء من العالم الخارجى - جزء كبير أو جزء صغير - تغييراً يصيره بيئة صالحة لحياة أفضل ؛ قدرة على أن أجعل من الماء مصيراً للرى ولتوليد الكهرباء وتسيير السفن ، وعلى أن أجعل من الهواء أجنحة للطيران ، وأسلماً تنقل الصوت والصورة من مكان إلى مكان ، ليس العلم حالة

بكاء خرساء ، تقف بها إزاء الدنيا متخرجين لما يحدث ، دون أن نغير بها تيار الحوادث ونوجهه كيفما نشاء ؛ فالعالم يمكن العلم « قوة » أو « قدرة » على إخصاب الأرض ، وإزالة المرض ، وتنقية الماء والهواء ، وتيسير الانتقال ، وغير ذلك من إقامة جوانب الحياة ، فماذا يكون ؟

هذا ما أذهب إليه في فلسفة المعرفة بصفة عامة ، حتى لأرفض « التأمل » بالمعنى الذى يركز المفكر به فكره فى لاشئ - وأعنى لا « شئ » بالمعنى الحرفى لكلمة شئ - فكل علم متعلق « بشئ » ، « بظاهرة » ، « بمشكلة » بموقف من مواقف الحياة ، لنبقية على حاله إذا كان صالحاً لأغراضنا ، أولغيره بما يخدم تلك الأغراض ؛ وإذن فعندى أن المثقف لا يتم تكوينه إلا بأن يكون مثقفاً يستخدم ثقافته فى حياته ؛ على أن أصحاب الثقافة يعودون بعد ذلك فيتناوتون ، فمنهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة ، ومنهم من يتأرق وكأنه يرقد على شوك ، مالم يستخدم تلك الثقافة فى رقعة أوسع من حياته الخاصة ، رقعة قد تمتد حتى تشمل الوطن ، وقد تمتع فى الامتداد لتشمل الإنسانية كلها ، فعندئذ يكون مثل هذا الرجل أجدر الناس بصفة « المثقف الثورى » .

ضوء على معنى الصراع الفكري

١

لا تكون الفكرة - كائنة ما كانت - إلا جواباً عن سؤال ، إذ أنها لا تكون فكرة - بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة - إلا إذا جاءت حلاً مقترحاً لمشكلة قائمة ، والمشكلة المعنية هي بمثابة سؤال مطروح ينتظر الجواب ، سواء صيغ هذا السؤال صياغة معلنة صريحة ، أم ظل مضمراً في ذهن صاحبه ، فإذا قلت - مثلاً - إن الحرية حق فطرى للإنسان ، كان ذلك إجابة عن سؤال يسأل : ما هو مصدر الحرية التى يتمتع بها الإنسان ؟ أو قلت : إن الشمس هى التى تعكس ضوءها على سطح القمر ، كان ذلك إجابة عن سؤال يسأل : من أين يأتى الضوء إلى القمر مع أنه بطبيعته جسم معتم ؟ وهكذا ، وقد بحث الفلاسفة فى صنوف الأسئلة التى يمكن أن تسأل عن الشيء الواحد ، وأطلقوا مصطلحاً خاصاً هو كلمة « المقولات » ، ويذكر أرسطو من هذه المقولات عشرة ، وهو بذلك يعنى أنك تستطيع أن تسأل عن الشيء الواحد عشرة أنواع من الأسئلة ، فقد تسأل عن جوهره بقولك : ما هذا ؟ أو عن كَيْتِه بقولك : ما لونه وما طعمه ؟ إلى آخر الأسئلة العشرة التى ذكرها أرسطو منذ قديم .

وواضح أن لكل ضرب من ضروب السؤال لغة خاصة يجاب بها عنه ، غير اللغة التى يجاب بها عن غيره من الأسئلة ، فإذا سألتك عن طول الجدار ، توقعت منك أن تستخدم لغة العدد لا لغة الألوان والطعوم ، وإذا سألتك عن مكان شيء أو عن زمانه ، كان لكل حالة لغتها الخاصة ، هذا واضح ، أما الذى يحتاج إلى توضيح فهو أن « الصراع الفكرى » بين

رجلين أو جيلين من الناس ، لا يكون إلا إذا أتى عن شيء معين سؤال معين ، فأجاب كل من الرجلين لإجابة غير التي أجب بها الآخر ، كأن تسأل : ما مصدر الحرية التي يتمتع بها الإنسان ؟ فيجب أحد الرجلين بأنها فطرية تولد مع الإنسان ، ويوجب الآخر بأنها حتى تمنحه له إحدى السلطات — في مثل هذه الحالة وحدها يكون الحكم بالصواب على إحدى الجانبين ، مؤديا حتما إلى الحكم بالخطأ على الإجابة الأخرى .

لكن هذه الحالة هي واحدة من أربع حالات ممكنة الحدوث ، ومن ثم يجهل الخلط ويقع الخطأ ، فهناك حالة يطرح فيها سؤال معين ، فإذا برجلين يجيبان عنه إجابتين مختلفتين ، كل منهما صادق إلى حد ، باطل إلى حد ، أى أن كلا منهما صواب بعض الصواب لا كله ، وعندئذ يكون الجانب الذى أصاب فيه الأول ليس هو نفسه الجانب الذى أخطأ فيه الثانى ، فهاتما لا يكون بين الفكرتين « صراع » لأننا قد نجتمع الصوابين معا ، وتبعد الباطلين معا ، أى أن الإجابتين يمكن أن يتكاملا وأن يتعاونوا على تكوين الإجابة الصحيحة ، نخذ لذلك مثلا ما نشب — وما يزال ناشبا — بيننا من خلاف فى رأى : هل نترجم العلوم — كالطب — إلى العربية أو لا ترجمها ؟ قد يجاب عن هذا السؤال بإجابتين متطرفتين ، إحداهما تطالب بالترجمة العربية ترجمة كاملة تشتمل على كل ما يرد فى العلوم من عبارة ومن مصطلح ، محتجة بأنه لا حياة للغة القومية إلا إذا حملت علوم عصرها . . . والأخرى تطالب بالألا ترجمة فى هذا المجال ، ويوجب أن تدرس العلوم فى لغة أجنبية — كالإنجليزية مثلا — هاتان إجابتان مختلفتان عن سؤال واحد ، لكن الصواب فى أى منهما قد لا يكون صوابا كاملا ، والخطأ فى الأخرى قد لا يكون خطأ كاملا ، بحيث يجوز أن يكون الموقف الأصح هو الجمع بين جانب من هنا وجانب من هناك ، كأن نقول — مثلا — إننا نترجم من المصطلح ما نجد له ترجمة عربية وافية ، ثم نعرب

ما يستعصى على الترجمة وما يحسن تركه على نطق قريب من نطقه الأصلي المشترك بين اللغات المختلفة (فالترجمة هي وضع لفظ عربي مرادف للفظ الأجنبي ، والتعريب هو وضع الصوت الذي تنطق به اللفظة الأجنبية في أحرف عربية) — إنني هنا لا أؤيد رأيا ولا أعارض رأيا ، لكنني أعرض نوعا من اختلاف الرأي في مشكلة مطروحة ، تتعاون فيه الإجابتان المختلفتان ، دون أن ينشأ بينهما ما يصح تسميته « بصراع » .

وهناك حالة ثالثة من حالات الخلاف الفكري يكون فيها السؤال المطروح سؤالا واحدا محددا ، فتجيء عنه إجابتان يظن أنهما مختلفتان على حين أنك لو حللتهم ، وجدتهما مترادفتين متساويتين ، وكل ما في الأمر بينهما هو أنهما وضعتا في عبارتين مختلفتين ، ولا زلت أذكر سؤالا ألقاه على أبي إذ كنت غلاما ، إذ سألتني : أيهما تفضل ؟ برتقالة مقشرة أم برتقالة بغير قشر ؟ فاندفعت مجيبا : أفضل برتقالة بغير قشر ، فقال مازحا : ولماذا لا تأخذها مقشرة ؟ فقلت : لكي أضمن نظافتها ، وعندئذ قففت ذهني إلى أن البرتقالة بغير قشر هي نفسها البرتقالة المقشرة ، والاختلاف هو في اللفظ لا في المعنى .

ومن أحدث الأمثلة في حياتنا الفكرية ، على مثل هذه الحالة تلك المشكلة التي ما فتأت تثار بين فريقين من الكتاب ، وهي : أنعد اشتراكيتنا اشتراكية عربية أم نعدنها تطبيقا عربيا للاشتراكية ؟ فيجيب فريق بالإجابة الأولى حرصا على أن تكون اشتراكيتنا مطبوعة بطابعنا الخاص المتأثر بظروفنا الخاصة ، ويحجب الفريق الآخر بالإجابة الثانية حرصا على وحدانية المبدأ الاشتراكي وعدم تجزئته ، على أن الفريقين معا متفقان على أن الاشتراكية معناها بصفة عامة عدم استغلال الإنسان للإنسان ، وفي اعتقادي أن الإجابتين مترادفتان برغم ما يبلو على ظاهرهما من تباين ، فافرض — مثلا — أنني طرحت سؤالا عن القطن العربي ما طبيعته : أهو قطن عربي أم نبات عربي للقطن ؟ فأجاب مجيب بالصيغة الأولى وأجاب مجيب آخر بالصيغة

الأخرى ، فهل ترى بينهما من خلاف في المعنى ؟ كان اختلاف الرأي بين الفريقين عن الاشتراكية العربية ليكون ذا معنى لو أن كل فريق منهما عرف مفهوم الاشتراكية تعريفا يخالف تعريف الآخر له ، أما وقد اتفقا على التعريف ، بأنها هي عدم استغلال الإنسان للإنسان ، ثم أراد كل منهما أن يميز التعريف العام بصفة تجعله خاصا بحالة معينة ، وكذلك أراد كل منهما أن تكون صفة «العربية» هي الميزة ، فأى فرق بين أن تصف الاشتراكية بأنها عربية أو تصفها بأنها تطبيق عربي ؟ المهم في كلتا الحالتين أن ثمة فكرة عامة متفقا عليها ، ويميزا خاصا يقيد الفكرة العامة ، وهو أيضا متفق عليه ، فسيان بعدئذ أن نعبر عن هذا المعنى على هذا النحو أو ذاك . . . هل مجلة الفكر المعاصر مجلة عربية ؟ أو هي تطبيق عربي لفكرة المجالات ؟ هل تعد تماثيل مختار حثيا عربيا أو تعد تطبيقا عربيا لقن النحت ؟

وهناك حالة رابعة ، لعلها أن تكون أعوص الحالات ، وأحوجها إلى دقة التحليل وحسن التوضيح ، وأعنى بها الحالة التي تنلق فيها إجابتين مختلفتين من شخصين ، على ظن منهما بأنهما يجيبان عن سؤال واحد ، ويعالجان مشكلة معينة مشتركة بينهما ، على حين أنهما في حقيقة الأمر يجيبان عن سؤالين مختلفين ، كل منهما يتناول مشكلة غير المشكلة التي يتناولها الآخر ، وسرعان ما تتعقد الخيوط الفكرية وتتداخل فتتعرن الرؤية الواضحة ، وإنما يوقعنا في مثل هذا الخلط ، أن يقدم لنا السؤال واحدا في صياغته اللفظية ، لكنه في حقيقته يدمج سؤالين أو أكثر عن موضوعات مختلفة ، فلو أردنا سلامة السر في مثل هذه الحالة ، لوجب منذ البداية أن نفلك المدمج ، لنضع كل سؤال فرعى على حدة ، وغالبا ما يحدث هذا الازدواج ، حين ترد في السؤال المطروح لفظة يتقصها التحليل ، بحيث يستطيع فهمها على أكثر من وجه واحد ، أعنى أن تكون هذه اللفظة الواحدة بمثابة لفظتين أو أكثر ، كل لفظة منها تستقل وحدها بمشكلة قائمة بذاتها ، فافرض - مثلا -

أن المسألة المطروحة هي عن « الحقيقة » ما سبيلنا إليها ؟ فمتى تدرى من الفلاسفة من يقول إن السبيل إليها هو « الحدس » ، ومنهم من يقول إن السبيل إليها هو « العقل » وآخرون يقولون بل السبيل إليها هو « الحواس » ، أفلا يجوز في هذه الحالة أن يكون سر الخلاف بين أولئك وهؤلاء أن كلمة « الحقيقة » بنقصها التحديد ، بحيث يندمج في هذه الكلمة الواحدة مشكلات عدة ، فأخذ كل فريق من الفلاسفة مشكلة غير المشكلة التي أخذها الفريق الآخر ؟ إذا تبين ذلك ، كان ما بينهم من اختلاف هو أبعد ما يكون عن « الصراع » ، لأن كلا منهم يلعب لعبته في ميدان مستقل .

تلك حالات أربع من اختلاف الرأي عند أصحاب الفكر ، أخلصها لتكون مرثية للقارئ بنظرة واحدة ، فيسهل عليه أن يرى الزعم الذي نزعها ، وهو أن « الصراع الفكري » لا يتحقق إلا في حالة واحدة دون سائر الحالات :

١ - مشكلة يقترح لها حلان ، بحيث إذا أصاب حل منهما تحتم أن يكون الآخر باطلا ، وهما هنا يكون صراع فكري .

٢ - مشكلة يقترح لها حلان ، لكن كل حل منهما لا يتناول من المشكلة إلا جانباً واحداً ، وهنا لا يكون صواب أحدهما نافياً لصواب الآخر .

٣ - مشكلة يقترح لها حلان ، لكنهما لا يختلفان في المعنى وإن اختلفا في الصياغة اللفظية ، وهنا يكون صواب أحدهما هو نفسه صواب الآخر .

٤ - سؤال يلزم في صياغته أكثر من مشكلة واحدة ، فيعالج أحد المفكرين مشكلة منها ، ويعالج مفكر آخر مشكلة أخرى . وهنا يكون لكل منهما صوابه أو خطؤه مستقلاً عن صواب الآخر أو خطئه ، فلا صراع بينهما ولا ما يشبه الصراع :

وسيلنا الآن إلى مزيد من الأمثلة ، تأخذنا من حياتنا الفكرية ، توضيحاً لهذه الحالات الأربع .

٢

لو نظرنا إلى الحياة الفكرية — كما ينبغي أن ينظر إليها — باعتبارها مرحلة نظرية لا بد أن تلحقها مرحلة التنفيذ والتطبيق ، أعنى لو نظرنا إلى الحياة الفكرية ، لا على أنها هو ومتاع لأصحابها ، بل على أنها هي مرحلة التخطيط التى تنتهى بالتصميم ثم بالتنفيذ ، وجدنا أن الحالة الأولى من الحالات الأربع المذكورة — أعنى حالة الصراع الفكرى بمعناه الدقيق — هي الحالة الوحيدة التى يؤدى اختلاف الرأى فيها إلى اختلاف فى طرائق التنفيذ ، وبالتالي فإن اختلاف الرأى فيها معناه اختلاف فيها نفعه أو لا نفعه من أمور الواقع ، ومن ثم نجيء أهميتها وخطورتها بالقياس إلى زميلاتها ، إذ لا يؤدى اختلاف الرأى فى الحالات الثلاث الأخرى إلى أى ضرب من ضروب التغير على أرض الواقع ، وإذن فهو — على أحسن تقدير — لا يعدو أن يكون رياضة ذهنية يلهو بها أصحابها كما يلهو لاعبو الشطرنج ، ولنضرب أمثلة من « صراعاتنا » الفكرية الحقيقية والمزعومة ليتضح المعنى الذى نريد .

إن أقرب مثل حى نسوقه للصراع الفكرى فى أتم معناه ، هو هذا الذى حدث ويحدث فى حياتنا الاقتصادية والاجتماعية منذ قيام الثورة ، فقد كانت تلك الحياة قبلها تقوم على فكرة أو أفكار أساسية ، وجاءت تلك الحياة بعدها لتقوم على فكرة أو أفكار تنقض الأولى لتحل محلها ، فإذا كانت الفكرة السابقة تأخذ بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الرئيسية ، فإن الفكرة الجديدة تأخذ بالملكية العامة لتلك الوسائل ، وبين الفكرتين من

الاختلاف ما يحتم الأخذ بإحدهما دون الأخرى ، فإما هذه وإما تلك ، مع استحالة الجمع بين الفكرتين في شيء واحد بعينه ، وإذن فقد كان بين الفكرتين صراع ، كانت الغلبة فيه للفكرة الجديدة ، وهى غلبة لا تقف عند حد الرياضة الذهنية ، بل يكون لها طريقها إلى التطبيق والتنفيذ ، بحيث تتغير الأمور على أرض الواقع تغيرا يجعل لها صورة غير التى كانت ، وبهذا يصبح لكلمة « ثورة » معناها العيني المحسوس .

نخذ مثلا ثانيا لمثل هذا الاختلاف الذى يحتم علينا أن نأخذ بأحد الطرفين دون الآخر ، لما بين الطرفين من تناقض يمنع الجمع بينهما فى لحظة واحدة ، الاختلاف على مبدأ التعليم ، أياكون واجبا على الدولة لإزاء المواطنين بحيث تتكفل الدولة بتفقاته فى كل مراحله ، أم يكون من الخدمات التى تباع لمن يملك المال لشراؤها ؟ هاهنا كذلك « صراع » بين الفكرتين ، لأن قبول الفكرة الأولى بالنسبة إلى مرحلة معينة من مراحل التعليم ، يقتضى رفض الفكرة الثانية ، فلو فرض أن كان لكل من الفكرتين أنصار ، كان بين الفريقين صراع فكري ، وهنا نلاحظ للمرة الثانية أن الصراع عندئذ إذا انتهى إلى انتصار فكرة على فكرة ، كان معنى ذلك تغيرا حقيقيا فى دنيا الواقع .

وهاك مثلا ثالثا للصراع الفكرى حين يتم معناه ، قضية المرأة وحريتها حين أعلنها قاسم أمين ، فهل تخرج المرأة - التى هى من أوساط لم تكن تسمح للمرأة فيها بحقوق معينة - هل تخرج تلك المرأة إلى حيث تظهر بحقوقها تلك ، من سفور ومن تعليم ومن مشاركة فى الأعمال العامة ؟ هنا تكون الإجابتان بالإيجاب والنفي إجابتين متعارضتين تعارضا يجعل صواب الواحدة منهما موديا بالضرورة إلى خطأ الأخرى ، ونلاحظ للمرة الثالثة أن مثل هذا

الاختلاف الفكرى مؤد إلى تبديل صورة الحياة الواقعة إذا ما كتب النصر
للفكرة الجديدة على الفكرة القديمة .

ومثل رابع وأخير للصراع الفكرى بمعناه الذى حددناه له ، تلك المشكلة
التي ثارت فى أربعينات هذا القرن عن الكتابة العربية : أبقى عليها كما هي
بأحرف عربية ، أم نبدل هذه الأحرف بأحرف لاتينية ؟ ها هنا أيضا ترى
كيف يجرى الأخذ بإحدى الفكرتين مبعدا للفكرة الأخرى ، وفى هذه القضية
قد حدث أن كان النصر للفكرة القديمة فانخفضت الفكرة الجديدة ، فلبثت
صورة الواقع على حالها لم يصعبها تغير .

ونستطيع أن نمضى فى ضرب الأمثلة لما قد حدث فى حياتنا الفكرية
خلال هذا القرن من « صراعات » حقيقية بين أفكار تتصل بهذا الجانب
أو ذلك من جوانب حياتنا ، وهى صراعات يتحتم فيها الأخذ بأحد الطرفين
المتصارعين دون الآخر ؛ مع استحالة الجمع بينهما فى مشكلة واحدة بعينها ،
وقد كتبت الغلبة فى معظم الحالات للفكرة الجديدة ، فتغيرت الحياة فيما
يتصل بالفكرة الغالبة ، لكن تلك الغلبة أحيانا لم تكن من نصيب الفكرة
الجديدة ، فظلت الفكرة القديمة غالبية سائدة ، وبالتالي لم تتغير الحياة فى
جانباها المتصل بتلك الفكرة ، وهنا ينبغى أن نذكر حقيقة هامة ، وهى أن
« التغير » فى ذاته ليس هو المقصود ، إنما المقصود هو التغير الذى يحدث
تطورا وتقدما ونموا ، فإذا كانت الفكرة الغالبة فى الصراع ، محققة
للتطور ، كانت خيرا من زميلتها ، بغض النظر عن أيهما جديد وأيها
قديم .

٣

أما الحالة الثانية من الحالات الأربع التى أسلفنا ذكرها ، فهى حين
يتناول كل من المتجادلين جانبا من المشكلة المعروضة غير الجانب الذى

يتناوله الآخر ، وعندئذ لا يكون بين الطرفين « صراع » بقدر ما يكون بينهما تعاون وتكامل ، حتى ليجوز لنا ضم الصواب الجزئى الذى أدركه أحدهما إلى الصواب الجزئى الذى أدركه زميله ، ليكون لنا بذلك الضم الصواب كله ، أو شطر من الصواب — على أية حال — أكبر من كل من الصوابين على حدة ، وقد ضربنا لذلك مثلاً مشكلة العلوم وترجمتها ، فهل نقلها إلى العربية أو تركها على أصلها فى أيدي طلابنا ودارسينا ، ونسوق الآن مثلاً آخر أو مثلين .

فالمشكلة ما زالت قائمة ، والنزاع ما زال محتلماً ، حول الفصحى والعامية بأيهما نكتب فى مجال القصة والمسرحية والشعر بصفة خاصة ، وسؤالنا الآن هو هذا : أحقنا نحن بإزاء طرفين نقيضين لا يلتقيان ؟ هل المسألة هى إما أن نكتب بالفصحى ولا عامية وإما أن نكتب بالعامية ولا فصيحى ؟ ألا يجوز أن يكون هنالك موقف يجمع بين الفصحى فى سياق والعامية فى سياق ؟ ماذا لو كتب متن القصة — مثلاً — بالفصحى وحوار العامة بالعامية ؟ ماذا لو أخذنا من الفصحى بطرف ومن العامية بطرف كالاقتراح الذى قدمه الأستاذ توفيق الحكيم ؟ إن ما يقوله أنصار الفصحى لا يتقضى بالضرورة ما يقوله أنصار العامية ، كلا ولا ما يقوله أنصار العامية بالذى يتقضى ما يقوله أنصار الفصحى ، بدليل أننا قد رأينا بالفعل آثاراً أدبية التقي فيها الطرفان على وجه من الوجوه .

وقريب من هذا مشكلة الشعر القائمة المحتملة بين قديمه وحديثه ، ويحلو للقائمين بها أن يسموها « صراعا » كأنما لو نظم الشعر شاعر على النسق التقليدى تخم ألا يقرضه شاعر آخر على أى نحو شاء ! نعم كأنما فى العربية كلها شاعر واحد وهو إما أن يقول الشعر على هذه الصورة أو على نقيضها ! هب أن سألنا سالك : أتريد للناس أن يأكلوا اللحم أو الأرز ؟ أفلا يكون الجواب : أريد لهم أن يأكلوا اللحم والأرز ومائة صنف آخر غير اللحم

والأرز إذا أسعفتهم جيوبهم وبطونهم ، ولقد شهدنا في هذه « المعركة » عجباً ، إذ شهدنا شاعراً ينظم الشعر على صورته التقليدية من وزن وقافية ، ولأن شخصه محب لدى أنصار الشعر الجديد ، رأوا في شعره شعراً جديداً - إنني أوكد لقارئى أننى لا أكتب هذا مؤيداً لجديد أو قديم ، بل أكتبه لأبين ألا « صراع » في مثل هذه المشكلات ، لأن الطرفين المتنازعين لا يزيح أحدهما الآخر ، بل يأتى ليقف إلى جواره ، كأنما أنت صاحب منزل ذى ثلاث غرف فأضفت إليها غرفة رابعة .

ولقد شهدنا كذلك معركة عنيفة في عشرينات هذا القرن وثلاثيناته بين أنصار الجديد وأنصار القديم - وكان الجديد والقديم عندئذ معانما على التوالى : الثقافة الأوروبية والتراث العربى - وكان بيننا من انتصر للأولى انتصاراً تاماً ، ومن انتصر للتراث العربى انتصاراً تاماً ، ولو كان المتقاتلون ذوى بصير وسمع ، لرأوا بين ظهرانيهم - حتى في ساعة احتدام المعركة - أدباء اجتمعت في قلوبهم وفي عقولهم أطراف الثقافتين معاً ، مما يدل دلالة قاطعة على أن المسألة ليست إما هذا أو ذاك ولا اجتماع بين الجانبين ، بل هى على صورتها الأصح : هذا وذاك معاً ، فهل تعد طه حسين مثلاً مشرباً بالثقافة العربية وحدها أو تعده مشرباً بالثقافة الأوروبية وحدها ؟ هل تعد العقاد من الفريق الأول أو من الفريق الثانى ؟ وكذلك قل في هيكول والمازنى وغيرهما ، وهما ذى الأعوام قد كرت بنا إلى يومنا الراهن ، فلماذا الثقافتان اليوم يتلاقيان في وحدة - إلا تكن قد تمت فهمى في طريقها إلى أن تتم - بحيث يتكون منهما ما يصبح ثقافة جديدة مطبوعة بطابعنا الحديث .

٤

وكذلك ليس من ضرور « الصراع » الفكرى أن تختلف العبارتان في اللفظ لكنهما ترادفان في المعنى ، وقد أسلفت لذلك مثلاً هذا الخلاف الظاهرى

الذى تجرى به أقلام طائفة من كتابنا اليوم عن « الاشتراكية العربية » و « التطبيق العربى للاشتراكية » ، وأريد الآن أن أزيد من الأمثلة لعلها توضح ما نريد ، فمن المشكلات القائمة بيننا اليوم مشكلة « الالتزام » فى الأدب والفن ، بل وفى الفكر بصفة عامة ، وإن الحديث فى المشكلة ليوحى بأن هنالك فريقين : أحدهما يقول بوجوب الالتزام ويقول الآخر بعدم وجوبه ، على أن ثمة مسلة متفقا عليها ، وهى أن الالتزام لا يقصد به الإلزام ، بمعنى أن الحركة تنبع من داخل المفكر أو الأديب ، ولا تفرض عليه من عوامل خارجية ، وإذن فقد انحصر الخلاف « المزعوم » فى أن فريقا يقول : إنه لا بد أن يكون عند الأديب أو المفكر هدف يلتزم بلوغه بالوسائل التى يراها ، على حين أن الفريق الآخر يقول - فى زعم الزاعمين - إنه لا هدف هناك عند الأديب أو المفكر ، ولذلك فلا وسائل معينة محددة ، وتسأل الزاعمين : ترى هل يمكن للمفكر غير الملتزم - أو الأديب - قلمه ، ويغمض عينيه ، ويخط بالقلم على الورق كيف اختلجت الأصابع ، كأنه قط وجد أمامه آلة كاتبة فراح يخط على مفاتيحها بمخالبه ؟ فيكون جواب الزاعمين من سؤلك هذا - فيما أظن - هو شيء كهذا : لا بل إن غير الملتزم هو من يفكر للفكر نفسه ، ومن يصنع أدبا للأدب نفسه ، وفنا للفن نفسه . . أى أن الأهداف « داخلية » لا « خارجية » - إن جاز هذا الوصف - ونحن نقول لهؤلاء : إن هنا هو التزام ، ولا فرق - من حيث « الالتزام » ذاته - بين أن يكون الهدف هو داخل الأثر الفكرى أو الأدبى ، أو خارجه ، كلاهما التزام لصاحب الأثر بما أراد أن يصنعه ، فإذا كان هنالك بعد ذلك اختلاف بين قائل بأن الهدف لا بد أن يكون خارج الأثر المصنوع ، وقائل آخر بأنه إنما يكون داخلا فى كيان الأثر ذاته ، فليس الاختلاف عندئذ على « الالتزام » وجودا وعلما ، بل الاختلاف على موضع الهدف الذى يراد التزامه ، وإذن فلا فرق - من حيث الالتزام - بين عبارتين : إحداها تقول إن الأدب هو للأدب ، وأخرى تقول إن الأدب للمجتمع ، إذ

العبارتان كلتاهما تقرران الالتزام على حد سواء وبمعنى واحد ، وإن اختلف فهما الشيء الذي نلتزم به ، وإنه لما يزيد هذا الأمر وضوحاً ، أن القائلين بأن الأدب الملزم معناه التزام بمشكلات المجتمع ، لا يفوتهم أن يؤكدوا بأن هذا الالتزام بمشكلات المجتمع لا يعنى الأديب من أن يلتزم « أيضاً » بما يوجبه الفن الأدبي من قواعد وأصول ، وحتى لو أخذنا بهذا التفسير ، فإن الخلاف بين الفريقين لا يكون خلافاً على وجوب الالتزام أو عدم وجوبه ، بل يكون على « عدد » الالتزامات ، ففريق يقول إنهما التزامان : التزام بقواعد الفن الأدبي أولاً ، والتزام بأن يكون المضمون هو مشكلات المجتمع ثانياً ، على حين أن الفريق الآخر يطالب بالتمزام واحد ، هو التزام بقواعد الفن الأدبي ، ولا شأن لنا بعد ذلك بالمضمون ونوعه ، فإذا كانت هذه هي حقيقة الموقف ، أفلا يكون الفريقان معاً على اتفاق في فكرة الالتزام من حيث هو كذلك ؟ وإلا فأين هو الأديب الواحد أو الفنان الواحد أو المفكر الواحد ، على طول التاريخ الثقافي كله ، الذي لم « يلتزم » في عمله شيئاً ما ؟ فإذا قال قائل هنا : لا ، بل نريد أن يلتزم كلنا لاكتبت ، كان ذلك « إلزاماً » لا « التزاماً » . . وقد اعترفنا جميعاً بأنه لا إلزام .

وأسوق مثلاً آخر وأخيراً ، لاختلاف الرأي الموهوم ، حين تختلف العبارات في لفظها ، حتى إذا ما أمعنت النظر في مدلولاتها ، ألقيتها تستهدف هدفاً واحداً ، والمثل الذي أسوقه هو اختلاف القائلين بالفردية والاجتماعية ، ففي ظني أنه لو ترك التقابل بين الطرفين هكنا مطلقاً من القيود ، لأفرغناه من معناه ، فالمعنى الحقيقي المقصود هو ألا ينشط الفرد في ميادين العمل والفكر إلا بما عساه أن يخدم المجموع ، لكن هذا نفسه لا يبنى أن يكون الفرد في نشاطه فرداً ، وإنما هو مطالب بنوع معين من النشاط الذي يحقق به فريدته والذي يفيد المجتمع في الوقت نفسه ، إذ قد ينشط الفرد بما يهدم المجتمع ، وإذن فليس الشرط هو ألا ينشط الفرد من حيث هو فرد ، بل الشرط هو

أن يوجه نشاطه الفردى نحو خدمة الناس ، افترض أن الفرد الذى نخطبه بهذا الكلام يحترف مهنة الحكم فى لعبة الكرة ، فكيف يمكن أن يمارس حرفته إلا من حيث هو فرد ؟ لهذا فنحن لا نطالبه بأن يجد من فرديته ، بل نطالبه بأن يوجه نشاطه الفردى فى أدائه لحرفته نحو هدف معين يخدم اللاهيين جميعا ، إن أشد أنصار الفردية تعصبا لرأيه ، لا يطرح الناس من حسابه ، بدليل أنه يتكلم ليبر عن رأيه ذلك ، ويرسل كلامه إلى المطبعة لطبع وينشر ، وهو حين يتكلم وحين يعمل على نشر كلامه ، إنما يتوجه به نحو الناس ، وإذن فالقائلون بالفردية والقائلون بالاجتماعية ، إنما يقولان شيئا واحدا ، إذا كان المراد هو أن يكون النشاط الفكرى أو العمل ذا صلة بالمجتمع كله أو بعضه ، ولا يكن بينهما فرق إلا إذا قصرنا معنى الفردية على النشاط الذى يهدم المجتمع : ويعارض مصالحه ، لكن من أين يتحم هذا المعنى ؟ وعلى كل حال ، فلو كان دفع المجتمع أو تعويقه هو موضع الحديث ، كان لمثل هذا الاختلاف معنى ، أما أن يكون المحوران هما الفردية والاجتماعية ، من حيث هما ، فلا اختلاف هناك فى حقيقة الأمر ، لأن الفردية لا تكون إلا فى مجتمع .

٥

وإن أغضض الحالات جميعاً عن الرؤية ، هى الحالة الرابعة — من الحالات التى أسلفنا ذكرها — حين يكون لكل متحدث مشكلة التى يتصلبى لها ، وبرغم ذلك يظن المتحدثان أنهما يتصديان لمشكلة واحدة بعينها ، وأن أحدهما إذا أصاب رأى ، تحم أن يوصم زميله بالخطأ .

وأعيد القول مرة أخرى ، بأن الخلاف لا يكون بين رأيين ، إلا إذا كان الرأيان مما يتعلقان بسؤال واحد ، أى أنهما معاً يندرجان فى مقولة واحدة ، فإذا مثلنا — أنت وأنا — عن جدران هذه الغرفة ، فقلت أنا إنها

بيضاء ، وقلت أنت إن ارتفاعها أربعة أمتار ، فليس هذا الذى بيننا هو خلاف فى رأى ، لأنك بمثابة من يجيب عن سؤال غير السؤال الذى أجيب أنا عنه ، أنت تتحدث عن « الكيف » وأنا أتحدث عن « الكم » وهما مقولتان مختلفتان .

وحسبى هنا مثل واحد أسوقه لاختلاف الرأى المزعوم ، حين لا يكون فى حقيقة الأمر اختلاف ، لأن كل رأى من الرأين متصل بمشكلة غير المشكلة التى يتصل بها الرأى الآخر ، وليكن هذا المثل هو اختلاف النقاد على مبدأ النقد الأدنى ماذا يكون ؟ فهائنا تجد إجابات كثيرة ، ناقد يجعل مبدأ البحث عما تحمله القطعة الأدبية من رسالة فكرية ، وناقد آخر يجعل مبدأ البحث عن القالب الذى صبت فيه تلك الرسالة إذا كان ثمة رسالة .

وناقد ثالث ، ورابع وخامس إلى آخر الصف الطويل ، ويزعمون أنهم يختلفون فى مشكلة واحدة بعينها ، وليس الأمر كذلك ، لأن كلا منهم يهتم بشيء غير الشيء الذى يهتم به الآخر ، افرض أننا أربعة أصدقاء دخلنا معاً مكتبة لنبحث كل منا عن كتاب غير الكتاب الذى يبحث عنه الآخر :

واحد يريد كتاب الوجود والعدم لسارتر ، وآخر يريد كتاب مبادئ الهندسة لأقليدس ، وثالث يسأل عن الأيام لطله حسين ورابع يطلب ديوان العقاد ، فهل يكون بيننا خلاف على رأى ؟ وهكذا قل فى أربعة نقاد يتناولون قصة أو مسرحية ، بمبدأ تقضى لكل منهم غير المبدأ الذى يأخذ به زميله ، فالقصة المنقودة هى الدكان الذى سيدخلونه جميعاً ، لكن لكل منهم فيها مأرباً ، إن وجدته كان خيراً وإلا فهو يخرج منها بغير زاد ... اختلفت المطالب ، أى اختلفت الأسئلة فاختلفت الإجابات بالضرورة ، فلا صراع هناك كما قد يظن المغرمون بالصراع الفكرى ، حيث يكون ، وحيث لا يكون بغير تمييز .

أزمة القيم في عصر الانطلاق

١

لا أريد أن هناك أزمة قائمة بالفعل بين جديد القيم وقديها ، لكني أريد أزمة نقيمتها ونخلقها خلقا ؛ فليس أهون على الإنسان من أن يحيا في عالمن : فعالم خارجي عام يضطرب فيه مع الناس في أوجه النشاط والعمل ، يحكمه في التعامل معهم مجموعة من القوانين والوائح ، وعالم داخلي خاص يعيش فيه مع أهله وخلصائه ، تضبطه معهم مجموعة من المعايير ، قد تتفق وقد لا تتفق مع معايير العالم الخارجي حيث سائر المواطنين الذين لا تربطه بهم صلة القربى القريبة أو الصداقة الحميمة ؛ فإذا كان مما يجوز له هنا أن ينفض نفسه نفصاً بحيث يمدح ما يمدحه عن صديق ويذم ما يذمه عن صديق ، فلا يجوز له هناك أن يمدح أو يذم إلا ما يريد له الناس من مدح وذم ، وإذا كانت علاقته هنا مع أفراد أسرته ومع أصدقائه هي أن يقف الواحد منهم إلى جانب الآخرين في صف واحد ، أقدامهم كلهم حائسة على الأرض ، ورعوسهم كلهم معتدلة القامة لا تنحني تحت حمل يثقلها من أعلى ، فعلاقته هناك مع سائر المواطنين في المكتب والمصنع والشركة والمصرف ، بل وفي الملعب وفي الطريق هي أن ينفوا في عود رأسى ، الواحد منهم على أكثاف من دونه ، وإذا كان مما لا يجوز له هنا أن يسرق الوقت والجهد والمال من سواه ، فتلك كلها أمور جائزة له هناك ، لا يتمتع من أدائها إلا خشية العقاب

نعم ، ليس أهون على الإنسان من أن يعيش في عالمن ، لكل عالم منهما قواعده وقوانينه ؛ ويغلب أن تكون القواعد والقوانين التي تضبط

السلوك في العالم الخارجي العام هي تشريعات مسنونة من صاحب السلطان ، وأن تكون القواعد والقوانين التي تضبط للسلوك في العلم الداخلي الخاص . هي مواضعات خلقية وعرف وتقليد ؛ ويغلب كذلك أن تكون للأولى من ألوان العقاب المقررة ما يردع الناس عن مجاوزة الحدود المشروعة ، وألا يكون للثانية من ألوان العقاب إلا لدعات الضمائر واستهجان الآخرين ؛ وإنه لمن المألوف لهذا الازدواج أن يكون هو الحالة الطبيعية التي لا تثير دهشة عند أحد (إلا أن يكون من المشتغلين بفلسفة الأخلاق) في العلاقات بين أمة وأمة أخرى ، كأنما ليس ثمة من ضير على الإنسان أن يعامل مواطنيه على نحو ، وأن يعامل أبناء البلاد الأخرى على نحو آخر ؛ فالفعل الواحد المعين يفعله في بلده فيكون خيانة كبرى يستحق عليها الإعدام ، والفعل نفسه يفعله في بلد آخر فيستحق به من مواطنيه أوسمة التقدير . . . أقول إنه من المألوف لهذا الازدواج في القيم أن يكون هو الحالة الطبيعية بين أفراد أمة مع أفراد أمة أخرى ؛ لكنه لا يكون هو الحالة الطبيعية بين أبناء الأمة الواحدة إلا إذا كان في الأمر جانب نفسي يحتاج لأن يكشف عنه الغطاء لتقع عليه الأبصار في ضوء النهار ؛ وكشف الغطاء عما في أنفسنا من ازدواج في القيم ، من شأنه أن يحدث الأزمة التي أشرت إليها في أول المقال .

٢

وأهم ما يحدث ازدواجاً في القيم بين أبناء الأمة الواحدة ، هو أن تكون تلك الأمة في مرحلة انتقالية من مراحل نموها وتطورها ، والمعلوم في مثل هذه الحالة أنه وإن تكن أسس التعامل بين الناس منبثقة آخر الأمر من شبكة العلاقات الاقتصادية ، فإذا تغيرت هذه العلاقات كان التغير في أسس التعامل كلها لاحقاً ضرورة وحتماً ، إلا أن التغير المادي الاقتصادي أسرع دائماً من نتائجه الخلقية ، حتى لكثيراً ما يحدث أن يجرى التغير

الخلقى بعد أسبابه من التغيرات الاقتصادية بسنوات طوال ، بل إنه قد لا يجرى ، ويظل الإنسان فى حالة قلقه بين ما يكسب به العيش فى عالمه الخارجى وبين ما يدخل الطمأنينة والسكينة على نفسه فى عالمه الداخلى ؛ لقد سارت الإنسانية فى تطورها من اقتصاد الرعى الى اقتصاد الزراعة ، ومن هذا الى اقتصاد الصناعة ، وكان لها فى كل طور من هذه الأطوار أخلاق تلائم المحيط الاقتصادى ، لكن ما أكثر ما تخلف فى كل مرحلة من أخلاق المرحلة السابقة عليها ؛ فى مجتمعنا الزراعى هنا فى مصر ، كانت تسود - إلى جانب ما تقتضيه حياة الزراعة من أخلاقيات - بقايا من مجتمع البدو البدو الرعوية احتفظ بها العرب من عهد بدوهم ونقلوها إلى المجتمعات التى كانت قد استقرت فى زراعتها أمداً طويلاً ، وهانحن أولاء فى حالة انتقال من طور الزراعة إلى طور الصناعة ، لكننا مازلنا مثقلين بأخلاقيات المجتمع الزراعى جنباً إلى جنب مع ما تدعو إليه الحياة الجديدة - بعلمها وصناعتها - من أخلاقيات جديدة .

لقد استقرأ « روستو » فى كتابه « مراحل النمو الاقتصادى » مراحل السير التى اجتازتها البلاد - على اختلاف مكانها وزمانها - فى تطورها الاقتصادى بما يستتبع ذلك من تطور اجتماعى وثقافى وسياسى ، فوجدناها خمس مراحل ، هى : المرحلة التقليدية ، تتلوها مرحلة التحول ، ثم مرحلة الانطلاق ، وهذه تتلوها مرحلة النضج ، وأخيراً نجيء مرحلة الرفاهية على المستوى الحضارى الرفيع .

فى المرحلة التقليدية الأولى ، تكون أوضاع الحياة محددة ضيقة المجال ، لكل شئ قيوده من التقاليد والعرف ، ولكل حركة طريقة المرسوم ، حتى لا يجوز للسائر أن يمشى بأسرع ولا بأبطأ مما ينبغي ، ولا للضاحك أن يضحك بصوت أعلى مما يجب ؛ العمل الرئيسى فى هذه المرحلة زراعة ، والسلطان الحقيقى فى أيدي ملاك الأرض ، وصالح الأسرة فى هذه المرحلة فوق صالح الأمة ، ولكل أسرة مستواها الطبقي ، فلا يؤذن لأبنائها أن يشربوا

بأعناقهم إلى ما هو أعلى . . . ثم تسرى أشعة العلم في جسم الحياة — إما قليلا قليلا أو دفعة مريعة — فيتبع العلم صناعة تشغل بعض الأيدي عن فلاحه الأرض ، وتجعل المدينة مركز القوة دون الريف وقراه ؛ بل إن حركة التصنيع تلمس الزراعة نفسها ، فإذا الحقل بمكناته وجراراته كأنه مصنع ، وإذا القرية كأنها مدينة صغيرة ، وتلك هي معالم المرحلة الثانية : مرحلة التحول .

حتى إذا ما كملت عملية التحول ، واستكمل المجتمع خلالها ملامح وجهه الجديد ، دخل في مرحلة الانطلاق ، وفيها تتجدد خلاياه كلها لتلائم الحياة العلمية الصناعية الحضرية الجديدة ، فتتغير العلاقات الإنسانية بأسرها ، وتتغير الحقوق والواجبات ؛ تتغير قيمة العمل بالسواعد بالنسبة إلى أصحاب الفراغ ، وتتغير مهمة الحاكم بالنسبة إلى المحكوم ، وتتغير العلاقة بين الرجل والمرأة ، بين أهل الريف وأهل الحضر . . . يتغير كل شيء في مرحلة الانطلاق لتتبلغ الملامح الجديدة التي نشأت في مرحلة التحول ، حتى تبلغ مداها ، وهذه هي المرحلة التي نقف اليوم على مشارفها ، لنجتازها في عدد من السنين يكثر أو يقل بحسب دوافع التطور ، ثم لننتهي منها إلى المرحلتين الأخيرتين : مرحلة التضج ومرحلة الرفاهية على مستوى حضارى رفيع .

وأوضح ما يلفت أنظارنا في مرحلة الانطلاق هذه ، ازدواج القيم التي نعيش على مداها : القيم تختلف من المرحلة الأولى — مرحلة العرف والتقليد — وصمدت عبر المرحلة الثانية — مرحلة التحول ؛ وقيم تقتضيها حياة العلم والصناعة : في الأولى تكون الأولوية لمن يملك على من لا يملك ، وفي الثانية تكون لمن يعمل على من لا يعمل ؛ في الأولى تواكل واستسلام للقدر ، وفي الثانية اعتداد بحرية إرادة الإنسان ، وتسليم بنتائج العلم ؛ في الأولى تغليب للوجدان على منطق العقل ، وفي الثانية تغليب للعقل على مشاعر الوجدان ؛ في الأولى تشويه للماضي بالتهويل والخرافة ، ثم الاحتماء

بهذه الصورة المشوهة والتسلك بها لذاتها ، وفي الثانية تنقية الماضي ليكون في أيدينا سلاحاً للحاضر وعدة للمستقبل ؛ في الأولى شخصية ضائعة هضيمة لمن يلهمها ، وفي الثانية تثبيت للشخصية واعتزاز بها في غير صلف أعمى ؛ في الأولى قبول للواقع كما يقع لأنه من صنع القدر ، وفي الثانية تغيير للواقع عما وقع لأنه من صنع أيدينا .

أقول إن أول ما يلفت أنظارنا ، ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السير : مرحلة الانطلاق ، ازدواج القيم ؛ فنحن مشغودون اليوم بين قديم وجديد ، نعمل بأجسادنا على نحو ، ونفكر بقلوبنا ونحس بقلوبنا على نحو آخر ، كن يعزف على القيثارة لحناً لكنه يغني لحناً آخر ؛ نعم لأنها سنة الحياة أن يبطئ التغير الخلقى بحيث لا يلحق بالتغير المادى إلا بعد أمد قد يطول ، فواجبنا أن نستحث الخطى لنسرع نحو التثام الفجوة بين خارج الإنسان وداخله .

٣

وحتى لا يكون حديثنا على مستوى التجريد والتعميم ، ندعمه بأمثلة مجسدة معينة مما وقع لنا في خبراتنا الحية ، أمثلة تبين أننا نقول بألستنا ما لانحس صدقه بقلوبنا ، إذ نردد بالألسنة معايير المرحلة الجديدة من مراحل حياتنا ، لكننا مازلنا معلقين في قلوبنا بمعايير أخرى ذهب زمانها :

جاءني من مكتب حكومي خطاب يحدد لي موعداً في الساعة التاسعة من صباح يوم معين ، وذهبت قبل التاسعة بوضع دقائق لأكون حاضراً عند تمام التاسعة كما ذكر لي في الخطاب ؛ لكنني وصلت لأجد المكان خالياً من كل أثر للحياة والأحياء ، وأصغحت السمع فإذا صوت رجلين يتحدثان في غرفة بعيدة ، فسرت نحو مصدر الصوت ماراً في ممر ضيق يفصل غرف

المكاتب عن يميني ويساري ، لا يقع فيها البصر إلا على مناخد ومقاعد قد خلت من أهلها ؛ ووصلت إلى مصدر الصوت فإذا خادمان يسمران ، وحيث استحياء ، لأنني شعرت بالذنب الذي يشعر به من يخوض حرماً مقدساً لم يكن من حقه أن يخوضه ؛ وسألت مستفسراً : أين عساي أن أذهب ؟ وأبرزت لها الخطاب الذي جاءني بتحديد الموعد ؛ وتناول أحدهما الخطاب وقرأ ، وناوله لزميله ليقرأ ، ثم رداه إلى ، وأحدهما يقول -- والآخر يكرر قوله كأنه الصوت والصدى -- هم يقولون التاسعة ، لكنهم لا يقصدون التاسعة ، هم لا يحضرون قبل الحادية عشرة ، فإذا كان وراءك مشوار فاذهب واقض حاجاتك ثم عد ، وإلا فانتظر في البهو الخارجي

آثرت أن أنتظر في البهو الخارجي ، فجلست على مقعد كسيح القوائم مغفر الأجزاء ، إلى جوار منضدة فرشت بقطعة من « الجوخ » الأخضر ، ويا ليتها ما فرشت . . . وبعد نصف ساعة جاء موظف ودخل غرفة من الغرف التي تفتح على البهو الذي كنت أجلس فيه ؛ فانتظرت حتى رأيته قد استقر في جلسته وشرب قهوته ، وبدأ يفتح الخزائن من حوله ليخرج من جوفها أوراقاً ؛ ثم استأذنت في الدخول ودخلت ، وأبرزت له الخطاب الذي جاءني وسألت : ترى هل أخطأت المكان أو أصبت ؟ فنظر في الخطاب ، وقال وهو لا ينظر إلى : « بل أصبت ، فانتظر حيث كنت ، حتى يجيئوا » . . . ترى من هم . . . أولئك الذين لا يتحدثون عنهم إلا بضماير الغائب في نعمة كأنها توحى بأنهم سيهيطون علينا من عالم مجهول ؟ ومر نصف ساعة آخر ، ودخل رجل يحمل حقيبة ، لكنه كان زبوناً مثلي -- وإن يكن أحرص مني لأنه انتفع من زمنه بساعة كاملة أضعتها أنا عبثاً -- وجلس على مقعد يجواري ، وكأنه ألف أن يقصد إلى هذا المكان لينتظر ؛ وهكذا أخذت أنصاف الساعات وأرباعها تمضي ، والقادمون يحضرون واحداً فواحداً ،

ويدخلون الغرف المختلفة ؛ وقاربت الساعة الحادية عشرة ، وحالى هو كحالى منذ قدمت فى الساعة التاسعة ، إلا ملاً وساماً أخذنا يزدادان معى حتى كدت أنفجر ؛ وكنت عندئذ قد سمعت حديثاً على النبرة وضحكات صادرة عن قلوب خالية من الموم ، فرجحت من جرأة الحديث والضحكات أنها لا بد صادرة عن لا يخشون أحداً ، وإذن فلا بد أن يكونوا « هم » الذين أشير إليهم بضمير الغائب . . . وجررت قدى جرأ فى حذر ، إلى حيث الغرفة التى انبعث منها الحديث والضحك ، فإذا ثلاثة يجلسون على ثلاثة مكاتب ، وعليهم جميعاً سمات الوقار والتهديب ؛ فأملت خيراً ، ونقرت الباب نقرة خفيفة ، وحييت وسألت السؤال نفسه الذى سألته قبل ذاك مرتين ، فما كان أشد دهشاً أن رد على فى عنف شديد أحد الرجال الثلاثة ، قائلاً : من تكون أنت ؟ قلت : أنا فلان — قلها فى هدوء شديد ؛ وشاء لى حسن الحظ أن يكون اسمى معروفاً له ، وأن يكون قد قرأ لى شيئاً ما ، فانقلب غضبه رقة عذبة ، وراح يعتلنى ، معاتباً إياى : كيف لئلى أن يجلس فى البهو منتظراً ، وكان ينبغي له أن يفصح عن شخصيته فور قدومه ؛ وأصر إصراراً شديداً على أن أجلس معهم قليلاً ، وأن يستضيفنى بفنجان من القهوة ، ولعله أراد أن يعيد إلى الثقة فى نفسى ، ففتح موضوعاً فى الفلسفة زعم أنه يشغله منذ زمن بعيد ، وأراد أن ينهز فرصة وجودى معهم ليستوضحنى بما يزيل عنه الشك والقلق . . . وبعد ذلك فحص أوراقى التى من أجلها جئت .

انظر إلى هذه القصة العابرة وما قد تجسد فيها من قيم ، تجدها كلها قيماً هى نفسها قيم المرحلة الأولى من المراحل الخمس التى أسلفت لك ذكرها ، أعنى مرحلة الاقتصاد الزراعى بكل ما تحمله من صفات ، وحسبى هنا أن أستخلص منها قيمتين اثنتين : الأولى هى قيمة الزمن ، والثانية هى قيمة التفاوت الطبقي بين المواطنين : أما عن الأولى فلم يكن فى اقتصاد الزراعة

فروق بين الساعة التاسعة والساعة الحادية عشرة ، لأن الزرع لا يختلف نموه إذا جاءه الري مبكراً ساعتين أو متأخراً ساعتين ؛ وهنا أذكر ملاحظة عجيبة كنت قرأتها منذ أمد بعيد في كتاب الاستعماري الأكبر اللورد كرومر عن « مصر الحديثة » يقول فيها إنه على يقين من أن مصر لن تتحول في أى يوم من الأيام بلداً صناعياً ، وذلك لسبب عنده عجيب ، هو أن الصناعة مركزة في أساسها وصميمها على دقة التوقيت ؛ على حين أن المصريين تنقصهم هذه الدقة ؛ إن العامل الصناعي وهو واقف أمام الآلة الدائرية ليضع فيها شيئاً أو ليأخذ منها شيئاً كل دقيقة مرة أو كل دقيقتين مرة ، لا يستطيع أن يغفل عنها قاللاً للآلة : اصبرى حتى أتياً لك ؛ ومن ثم كان عنصر الزمن من أهم الأمور في مرحلة الصناعة .

وأما عن القيمة الثانية : قيمة التفاوت الطبقي بين المواطنين ، فقد كانت كذلك نتيجة طبيعية في مرحلة العرف والتقليد التي سادها الاقتصاد الزراعى ، لأن الزراعة بطبيعتها عندئذ كانت تتطلب صاحب أرض يسود وجماعة من الفلاحين يفلحون له الأرض ويسادون ، وليس من المعقول عندئذ أن يتساوى في العرف سيد ومسود ؛ فالسيد معاملة والمسود معاملة أخرى دون أن يحس السيد أو المسود شلواً في هذا التفاوت ؛ ولكم سمعت آذاننا في آلاف المواقف رجلاً يظن أنه قد أهين ، فيسأل من وجه إليه الإهانة : أتعرف من أنا ؟ وذلك لأنه لا يكفيه أن يكون مواطناً كسائر المواطنين ، وأن تكون المعاملة الاجتماعية قائمة على أساس المواطنة وحدها بغض النظر عن تكون أنت ومن أكون أنا من حيث العمل الذى يؤديه كل منا .

هاتان قيمتان اثنتان استخرجناهما من موقف واحد : قيمة الزمن وقيمة التفاوت الطبقي ، لتدل بهما على ما زعمناه ، وهو أننا نعيش في مرحلة الانطلاق بعلمها وصناعتها ، على قيم المرحلة البائدة ، ولن تستقيم الأمور وتتناغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا الثورة في القيم ، كما أحدثناها في الأوضاع

الاجتماعية والاقتصادية ، وإنها لثورة لا تتم لنا إلا إذا خلقنا - نحن رجال الفكر والأدب - أزمة في نفوس الناس ليحسوا حدة التناقض القائم .

٤

لكن رجال الفكر والأدب منا ليسوا - فيما أحسب - على تصور واضح بعد ، ماذا تكون القيم الجديدة التي يحفلونها فيها يكتبون ، ويمجدونها فيها ينشئون من قصص ومسرحيات ؛ ويفشلونها فيها ينظمون من قصائد ؛ ولأضرب لك على اختلافهم في تصور القيم الجديدة مثلاً واحداً ، إن عصر الصناعة يقتضى حتماً أن تزول الفوارق شيئاً فشيئاً بين القرية والمدينة ؛ ذلك أن آلات الصناعة ستدخل شيئاً فشيئاً إلى الزراعة كما دخلت في سواها ؛ ووسائل التعليم والإعلام واحدة هناك ، فما يتقف فلاح المزرعة في القرية هو نفسه ما يتقف عامل الصناعة في المدينة ؛ ووسائل المواصلات أسرع وازدادت ، وطرق سيرها رصفت ، بحيث اشتدت حركة الانتقال بين القرية والمدينة شدة كادت تخرج الفريقين في سبابة واحدة كل يوم ؛ إن الصحف التي تظهر في القاهرة تظهر في اللحظة نفسها في معظم القرى ، والخبر المذاع في القاهرة يذاع في كل ركن من كل منزل في طول البلاد وعرضها في آن واحد . . . أفلا يكون من الطبيعي والحالة هذه ، أن تحتفي قيمة قديمة كانت تنغني براءة الريف وتندب حظ المدينة من الشر والسوء ، لتظهر قيمة جديدة لا تمتدح البراءة في ريف (لاحظ جيداً أن البراءة هنا تنطوي على سداجة) ولا تندب شراً وسوءاً في مدينة ؟ لقد كان بعض السر في القيمة القديمة أن يرضى أهل الريف بما هم فيه من طريق للحياة مسدود ، لئلا تنفتح أعينهم على لذائذ العيش في المدينة ، أما اليوم وقد سرنا في طريق يجعل القرية مدينة صغيرة ، فلم يعد ما يبرر أن يتغنى الشاعر بالريف دون المدينة ، ولا يبرر أن يكتب القصصى فإذا هو يرسم شخصيات الريف على أنها البريئة التي لم تفسدها المدنية بعد ؛ هذه وجهة نظر أعرضها ، قد نجد من يعارضها

من القراء ومن يؤيدها ، فلا تكون معارضة المعارضين وتأييد المؤيدين إلا إثباتاً لما أزعجه ، وهو أننا لسنا جميعاً على تصور واضح بعد ، ماذا تكون القيم التي ندعو إليها ونحللها ونجسدها فيما نكتب :

فليس رجال الفكر والأدب منا على اتفاق بعد في الأهداف ؛ نعم ، إننا جميعاً على اتفاق ما دام الأمر أمر أحكام عامة مجردة ، لكن ابط من هذا التعميم والتجريد إلى حيث التفاصيل الجزئية ، نجدنا قد تفرقنا شيئاً وجماعات ؛ وهل منا - مثلاً - من يعارض في أن تكون الاستنارة العقلية - أعنى التعليم بكل معانيه - من أولى القيم التي يجب أن نذيعها بكل قوانا ؟ لكن سل هذا وهذا وذاك : ماذا تعده وسيلة للتطوير العقلي ؟ نجدهم قد تباينوا رجلاً ثلاثة : فرجل يجد التنوير في بحث القديم ، وثان يجده في الاعتراف من غربي أوروبا ، وثالث يجده في الاعتراف من شرقها ، وربما وجدت رابعاً يأخذ بالأحوط فيقول : آخذ من كل شيء بطرف بحيث تجتمع لي الثقافة التي تناسب مع مشكلاتنا الخاصة وتحدياتنا الخاصة .

وأخلص من هذا كله بفتيجة هي أننا بحاجة شديدة إلى احتكاك الآراء بكل ما استطعنا من حلة الجدل ، لكي تبلور في أذهاننا صورة متجانسة عن القيم المطلوبة للعصر الجديد ، وعندئذ نصب جهودنا في كل مقال وفي كل قصة وفي كل مسرحية وفي كل قصيدة من الشعر ، وفي كل صورة أو تمثال ، نصب جهودنا في هذا كله لتوجد في صدور الناس أزمة نفسية يحسون بها ضرورة الانتقال في دنيا القيم كما انتقلوا في دنيا العمل ، حتى لا يستقيموا للازدواج القائم أمداً طويلاً .

بأي فلسفة نسير ؟

١

هى خطوات ثلاث يخطوها الإنسان -- فرداً أو جماعة -- ليكمل له
لنضج والوعى ، وقد يقف عند أولها ، أو عند ثانيها ، فلا يكون له
من النضج والوعى إلا بمقدار ما خطا ، أما الخطوة الأولى فهى التى يخوض
فيها غمار الحياة العملية : يزرع أو يصنع أو يتاجر فيها قد زرع أو صنع ،
يعلم أو يتعلم ، يجدد أو يلهو ، يخوض فيها غمار هذه الحياة العملية خوفاً
موفقاً هنا محققاً هناك . . لانه وقع هنا على الفكرة الصائبة ، وأخطأها
هناك ، لكنه فى كلتا الحالتين لا يستطيع أن يضع أصبعه على الفكرة المنبئة
فى عمله ، بل هو لا يعرف أن فى تضاعيف عمله قد انبثت فكرة ، تلك هى
الخطوة الأولى التى يلتف فيها الفكر فى ثبابا العمل فلا يظهر قائماً وحده ،
وأما الخطوة الثانية فهى حين يعن للإنسان أن يسترجع تلك المناشط التى نشط
بها فى دنيا العمل ، ليتأملها لعله مستخرج منها ما كان قد انطوى فيها من
أفكار ، لقد أقام جلدان بيته عمودية حتى لا تنهار ، لكنه لم يتنبه عندئذ إلى
فكرة « الزاوية القائمة » التى تقع بين سطح الأرض والجدار ، وكان قد زرع
القمح فى أرضه ، لكنه لم يفرغ عندئذ ليهب فى الزرع كيف يقتضى بهناصر
الأرض وكيف ينمو ويثمر ، وربما كان قد مرض أثناء ذلك ، بل ربما
كان قد أدرك أن الذى أمرضه هو بعوضة حطت على جسده ، لكنه لم يحل
لنفسه يومئذ ليستخلص العلاقة بين البعوضة والمرض ، وأما الآن فقد عن له
أن يسترجع أوجه حياته العملية ليخرج منها الأفكار التى كانت مطوية فيها ،
حتى إذا ما تكاثرت بين يديه وتنوعت أخذت فى تصنيفها وتبويبها علوماً
علوماً ، فهنا علم الرياضة الذى يبحث فى الخطوط والزوايا والمثلثات ،

وهذا هو علم النبات الذى يبحث فى الزرع كيف ينضج وينمو ، وذلك هو علم الطب الذى يبحث فى المرض وكيف يعالج ، وبينما يكون الإنسان فى هذه المرحلة التى يستخرج فيها الأفكار من ثنانيا الحياة العملية ليقمها فى عالم وحدها هو عالم العلوم ، أقول إنه بينما يكون الإنسان فى هذه المرحلة الفكرية ، ترى أقدار الناس قد تفاوتت درجات ، فبعضهم يكفيه أن نصف الأفكار علوما ، ولكن بعضهم الآخر قد تأخذ النشوة فيمضى فى هذا التجريد - أعنى استخراج الفكرة من العمل الذى كانت تجسدت فيه - يمضى فى هذا التجريد مرحلة أخرى وراء العلوم ، يتناول فيها تلك العلوم نفسها ليستخرج من مبادئها وقوانينها مبادئ أعم وقوانين أشمل ، فيكون عندئذ فى مرحلة فكرية هى التى نسميها بالفلسفة .

بهذا تنتهى الخطوة الثانية من خطواتنا الثلاث (كانت الخطوة الأولى عملا مجسدا أخصى فى تلافيفه أفكاره ، وكانت الخطوة التالية استخراجا لتلك الأفكار لتقوم وحدها وكأنما هى شئ مستقل عن العمل الذى كانت تجسدت فيه) وتبقى خطوة ثالثة بغيرها لا تتم الدورة ولا يكتمل النضج والوعى ، وهى أن نعود إلى أعمالنا الأولى نفسها - فتيارها مستمر لم يتقطع - نعود إلى زراعتنا وإلى صناعتنا ، إلى علمنا وتعليمنا ، إلى جدنا ولهونا ، لكننا هذه المرة نعود إلى تلك الأعمال وقد عرفنا كوامن أسرارها ، فلا يصبح التوفيق والإخفاق مرهونا بالخط الذى يواتينا حيننا ولا يواتينا حيننا آخر ، بل إننا هذه المرة نتمسك بالزمام فنوجه تيار الحياة العملية إلى حيث شئنا لا إلى حيث يقذف بنا الموج .

٢

إننا إذ نكون فى الخطوة الأولى ، لا نفرق بين نظرية وتطبيق ، فهناك بين أيدينا مواقف تتتابع علينا من بيئة تحيط بنا ، وعلينا أن نرد عليها موقفا

موفقا بما يلائمها ، وهناك تكوينات اجتماعية نجد أنفسنا أطرافا في بنائها
وعلينا أن نتفاعل مع بقية الأطراف تفاعلا من شأنه أن يصون ذلك البناء ،
نجد أنفسنا — مثلا — أعضاء في أسرة ، وأبناء في أمة ، فنجد أمامنا قواعد
وضعها لنا أسلافنا لنسلك على هداها داخل تلك التكوينات لنصونها ، فعلى
الوالد كذا وكذا من الواجبات نحو ولده ، وعلى الولد كيت وكيت من
الواجبات نحو والده ، والزواج يكون صحيحاً إذا اتبعت فيه القواعد الفلانية
وهكذا ، ومن خرج على القواعد المرعية في معاملاته مع أفراد أسرته أو
أفراد أمته أو أفراد الإنسانية جمعاء ، فهو معرض لعقوبات القانون إذا كان
خروجه مما نص عليه القانون ، ومعرض لاستهجان الناس إذا كان خروجه
مما لم ينص عليه القانون ، ولكنه متروك للأصول الخلقية تسيره وتتحكم
فيه ، وفي كل حالة من هذه الحالات « فكر » تقمص سلوكا مجسدا ، وقد
يفيدنا فائدة كبرى أن نستخلص « الفكر » من قيصه السلوكي ، لنضعه
وحده ، فيكون لنا بذلك مبادئ القانون أو مبادئ الأخلاق ، وعندئذ
— كما أسلفنا القول — نكون قد تركنا الحياة العملية الحية المتشابكة الخيوط ،
تركناها مؤقتا لندخل في دار أخرى لا فعل فيها ولا تفاعل ، وهي دار لو
أمعنا في تسليق درجاتها كانت بذلك منزلا للفلسفة .

ولكم تسمع من الناس اتهامات يوجهونها إلى « الفيلسوف » اظنهم أنه
قد ترك معترك الحياة العملية في تفاعلاتها ومتاشطها ، وفي حلولها ومرها ،
كأنما هذا « الفيلسوف » قد بلغ إلى عزله لينسج ثوبا من هواء ، وكأنما هو
لم يعتزل وفي جعبته خيوط الحياة الواقعة ، ليحاول أن يستخلص منها هي
نفسها « الفكر » الميثوث فيها ، لأنه بغير هذا يكون محالا عليه وعلى سواه
أن يتقد الفكرة القائمة ليستبدلها فكرة جديدة إذا ، أي في الأولى نقصا
يعاب ، فالذين يحسبون « الفلسفة » بعيدا عن الحياة العملية ، إنما يقتطعون
الخطوة الوسطى من بين الخطوات الثلاث التي أسلفنا ذكرها ، ويبترون ما

بينها وبين الواقع الذى عشناه فى الخطوة الأولى والواقع الذى نريد أن نعيشه فى الخطوة الثالثة — فى الخطوة الأولى كان الواقع مقبولا بغير نقد وتحليل ، وفى الخطوة الثالثة سيكون الواقع واقعا بمشيتنا وإرادتنا ونخططنا وتصميمنا .

فى الخطوة الثانية — خطوة التفكير المجرد الذى نصوغ به قوانين العلم ومبادئ الفلسفة — ننزع الفكرة من دنيا المكان والزمان لنجعلها مطلقة من قيودهما ، ففى المكان الفعلى والزمان الفعلى أحجار تسقط ومياه تتدفق وهواء يهب ، كل هذا نمارسه ونحن فى مستوى الحياة العملية (الخطوة الأولى) ، لكن قد يعن لواحد منا أن يعتزل حيننا لعله يصوغ قانون الحركة مهما يكن الجسم المتحرك ، حجرا كان أو ماء أو هواء ، وإذا وفق فيها أراد ، كان له — ولنا — بذلك « فكرة » تحررت من قيود المكان والزمان ، لأنها تنطبق على كل مكان ؛ وكل زمان ، تنطبق على أى حجر ساقط وأى ماء دافق وأى هواء عاصف ، فهل نقول لمثل هذا العالم الذى اعتزل دنيا الواقع حيننا لعله يمد لنا هذه الصياغة التى تصور الفكرة الكامنة فى وقائع العلم ، إنه رجل قد تركنا فى واقعنا التابض الحى ليعيش وحده فى عالم مجرد ، أليس الأصوب أن نقول إنه تركنا ليعود إلينا ، تركنا ومعه واقع بغير نظرية وسيعود إلينا بنظرية يجربها على الواقع ؛ وما نقوله عن العالم نقوله عن الفيلسوف مع اختلاف فى درجة التجريد ، لأن الفيلسوف كالعالم يبدأ من الواقع الذى تشابكت فيه المادة بالفكرة ، ثم يعتزل حيننا ليفصل الفكرة عن مادتها ، والتبعة بعد ذلك تقع على من يقف عند هذا الحد من الطريق ، إذ لابد من استكمال الشوط ، فنعود بالفكرة — بعد تفكيكها وتمحيصها — إلى الواقع مرة أخرى فنجره على غرارها ونحن على وعى وصحو وإدراك لما نحن فاعلون .

إنه إذا اختلف الفلاسفة - وهم يختلفون - فليس الاختلاف منصبا على إدراكهم للواقع كما يقع بل هو منصب على تأويله ، أى أنه منصب على « الفكرة » التى استخرجوها من ذلك الواقع المشهود المحسوس : فالفيلسوف - كسائر عباد الله - ذو بصر وسمع ولمس وشم وذوق ، إنه كسائر عباد الله يرى الماء الدافق فى مجراه ويمس الهواء العاصف من حوله ، إنه يجوع ويظمأ ، إنه يعرف كيف تتكون الأسرة فى مجتمعه وعلى أى أساس تقوم الحكومة ، إنه يعلم كثيراً من طرائق البيع ، والشراء ، ويلمح كثيراً مما يحرك الناس فى تفاعلهم بعضهم مع بعض ، من حب وكراهية ورضى وسخط وسكينة وغضب ، بل إن الفيلسوف كسائر عباد الله يعيش ويعانى ويفرح ويحزن ، وإذا نظر فيلسوفان (من مذهبين مختلفين) إلى شيء معين من هذا كله ، فسيتفقان - كما يتفق أى إنسانين آخرين - على ما يريانه ، فإذا كان ما يشخصان إليه بالبصر لونا أصفر ، اتفق الاثنان معا على أن اللون أصفر ، وإذا كان ما يسمعانه صوتا زاعقا أو صوتا هامسا ، فسيتفقان - كما يتفق أى إنسانين آخرين - على ما يسمعانه . لا ، لا ، ليس اختلاف الفلاسفة على الوقائع المرئية المسموعة المحسوسة ، لكنهم إذ يختزنون هذا الواقع لينصرفوا إلى تحليله ابتغاء فصل « الفكرة » عن جسدها ، فهنا يقع الاختلاف فى طريقة التحليل وفى نوعية الفكرة التى ينتهى بهم التحليل إليها - ولا تسلى قائلا : ولماذا أفصل الفكرة عن المواقف السلوكية التى تجسدت فيها ، لأن الجواب قد أسلفناه لك ، وهو أننا نفصل الفكرة وجدها لنتمكن من تقديمها ، فإذا كان فيها تناقض أزله ، وإذا كان فيها قصور أكلناه ! فانظر مثلا إلى الطريقة التى نصاب بها نظام الأسرة أو نظام المدرسة أو نظام الحكم أو نظام التجارة أو ماشئت من نظم ، فإذا نصنع ؟ إننا

نعيش على مستوى الواقع فى كل هذه الأمور ، كلنا نشارك فى أسرة وفى مدرسة وفى حكم وفى تجارة وفى غير ذلك من نظم المجتمع الذى نعيش فيه ، وفى كل نظام من هذه النظم تتشابه الفكرة مع مادة الواقع ، لكننا — آنا بعد آن — نضع أماننا « المبادئ » أو « الأسس » أو « الأفكار » التى تقوم عليها الأسرة أو المدرسة أو الحكومة ، نضعها أماننا لنتنظر فيها وهى خالصة وحدها مجردة من مواقفها المادية ، لئرى هياكلها كيف أقيمت ، وهل يراد لها التغيير وماذا يكون ذلك التغيير ، إننا ساعثذ لا نضع أماننا على منضدة البحث « أسرة » فعلية أو « حكومة » فعلية أو « مدرسة » ، بل نضع « فكرة » الأسرة أو « مبدأها » ، وإذن فقد كان لا بد لنا من باحث يجعل همـه استخلاص الفكرة من لبوسها المادى ، لتتمكن من تقديمها ومن تعديلها ومن تبديلها حسب ما يحقق أهدافنا .

وأعود فأقول إن الفلاسفة إذ يختلفون فى مذاهبهم ، فاختلافهم ليس على الواقع كما يقع ، بل هو على الفكرة التى يستخلصونها منه لينقدوها نقدا قد يؤدى إلى وضع فكرة جديدة مكان فكرة قديمة ، وإن اختلافهم ليرتد آخر الأمر إلى ما يأتى : هل الواقع يسبق فكرته ؟ أو الفكرة تسبق واقعها ؟ أو أن الواقع والفكرة كليهما كائن واحد ذو وجهين تنظر إليه من هذ الوجه فإذا هو ما نسميه واقعا . وتنظر إليه من ذلك الوجه فإذا هو ما نسميه فكرة ؟

فاذا تذكرنا أن الفكرة إنما تكون فى رأس إنسان ، وجدنا أننا لو قلنا : إن الواقع يسبق فكرته ، كان معنى قولنا هنا أن الواقع مستقل بوجوده ، يغير نفسه بنفسه ، دون أن يكون للإنسان أقل أثر فى تحويله وتبديل مجراه ، إذ كيف يحوره الإنسان ويبدله إذا كان قصاراه منه أن يبعث بعد وقوعه ليعلم كيف وقع ، إن الإنسان عندئذ يتخذ من الواقع الخارجى موقف المتفرج ، ولا فرق بين درجة عليا من التفكير أو درجة

دنيا إلا أن الأولى فيها إدراك لما حدث أشد وأوضح مما في الثانية ، لكنهما معا متفرجان لا يغيران من الأمر شيئاً ، كتفرجين في مسرح ، أحدهما ناقد نافذ البصيرة في الفن المسرحي ، والآخر برىء ساذج ، فسيعلم الأول - دون الثاني - أين يكمن سر القوة وسر الضعف في التمثيل ، لكن لا الأول ولا الثاني بقادر على أن يغير ما قد حدث ، وذلك هو نفسه الموقف حين نقول عن الواقع إنه يسبق فكرته ، ويمثل هذا القول يأخذ فلاسفة المذهب الواقعي بشتى تفريعاته ، ومن تفريعاته مذهب المادية الجلدية التي تجعل الإنسان بالنسبة لتيار الواقع كشاشة السينما ، بالنسبة لشريط الفيلم ، فهناك شريط الحوادث في الخارج يدور ، سواء أكانت هناك الشاشة التي تتلقاه أم لم تكن ، ووجود الشاشة لا يغير من محتوى الشريط ولا من طريقة دورانه شيئاً ، لأن للشريط مكتنة مستقلة تقوم بدورها وتدور في حلقاتها بقوانين خاصة بها لا دخل للشاشة فيها سوى أن تتلقى وتعلم وتتابع ، ومن تفريعات المذهب الواقعي كذلك مدرسة الواقعية الجلدية التي تزعمها برتراند رسل .

ذلك عن قول القائلين بأن الواقع يسبق الفكرة ، وأما القائلون بأن الفكرة تسبق الواقع فهم الذين اصطلحنا على تسميتهم بالفلاسفة المثاليين (بالنسبة لبعضهم) وبالفلاسفة العقلانيين (بالنسبة لبعضهم الآخر) - والفرق بين أولئك وهؤلاء ، هو أن المثاليين يحملون الحقيقة كلها أفكاراً لا يلزم بالضرورة أن تخرج إلى حيز الواقع المجسد في أشياء ومواقف - كما هي الحال في الرياضة مثلاً - على حين أن العقلانيين وإن جعلوا الحقيقة كلها أفكاراً عقلية إلا أن هذه الأفكار عندهم تنعكس على الواقع ويكون لها وجود خارجي مجسد هو قيم الوجود الذهني المجرد - على أن المثاليين والعقلانيين معا يتفقون على أن الفكرة العقلية هي الأساس وهي التي لها الأولوية على تطبيقاتها المادية ، ومن شأن الفكرة - كائنة ما كانت - أن تكون مبرأة من أوجه النقص التي لا بد من حدوثها في عالم الأشياء ،

فكرة الدائرة - مثلاً - كاملة ، وأما الدوائر التي نرسمها في دنيا الواقع فلامناص لها من أن نجيء على درجة بعيدة أو قريبة من ذلك الكمال الصوري ، لأن درجة كمالها مرهونة بجهاز الرسم ، فكلما دق الجهاز اقتربت الدائرة المرسومة من الكمال ، وكذلك قل في كل فكرة أخرى ، فقد تتصور لنفسك فكرة عن رحلة تقوم بها ، ثم تهتم بتنفيذ الرحلة في دنيا الواقع ، فإذا التنفيذ يصادفه من التفاصيل ما لم يكن في الفكرة المخططة ، وهذه المفجوة بين الفكرة في كمالها من جهة ، والواقع في نواحي تقصه من جهة أخرى ، هي التي جعلت الفلاسفة المثاليين ، والعقلانيين يقشرون بقولهم أن لا علم ولا يقين ولا دقة إلا لعلم الأفكار دون عالم الأشياء والحوادث ، وأمثال هؤلاء الفلاسفة هم الذين يصدق عليهم إلى حد كبير اتهام عامة الناس للفلاسفة عموماً بأنهم ساكتو أبراج معزولة عن مجرى الأحداث .

هأما - إذن - مجموعتان من الفلاسفة تقفان إحداهما من الأخرى على طرفي نقيض ! الأولى تجعل مادة الواقع الخارجي بقوانينها الذاتية التي تحكمها هي كل شيء ، والأخرى تجعل الأفكار الذهنية في كمال تكوينها واتساق بنائها هي كل شيء ، الأولى تجعل المادة هي الأصل وعنه تنفرع العقول بأفكارها كأنما هذه ظل يساير تلك ، والثانية تجعل العقول وأفكارها هي الأصل وعنه تنفرع المادة كأنما هذه المادة بكل صلابتها ليست بذات وجود إلا من حيث هي فكرة في أذهاننا .

لكن إلى جانب هاتين المجموعتين مجموعة ثالثة تجعل المادة والفكر طرفين لشيء واحد كأنهما بطن اليد وظهرها ، وهنا لا تكون الفكرة إلا تمهيداً لفعل ، ولا يكون الفعل إلا ذيلاً لفكرة ، وهنا أيضاً تبطل الحقائق المطلقة ، وتصبح كل حقيقة على درجة من الصواب بقدر تمهيدها للعمل الذي جاءت لترسم له الطريق ، فليست « الفكرة » هنا صورة مرآوية ترسم على صفحة الذهن كما ترسم الصور في المرايا ، منزوعاً منها قوة

الحركة وقوة الدفع ، بل « الفكرة » هنا هي عزيمة وإرادة ، هي بداية تنفيذ وتحريك وتغيير .

٤

قلنا إنه مهما يكن المذهب الذى يريده الفيلسوف لنفسه ، فهو لابد أن يجعل الواقع نقطة ابتداء لمسيره ، لكنه - فى هذه الحالة - الواقع الفج الحام الغفل الفشيم ، الواقع الذى يحياه الناس حين يكونون فى المرحلة التى لا ينفصل فيها فكر عن عمل ولا عمل عن فكر ، إذ يكون « الفكر » فى هذه المرحلة مجسدا فى مواقف ، لم يبلغ بعد أن يتجرد وحده فى نظرية صورية متحررة من تقيصلات مكان الوقوع وزمانه . . . نعم لابد للفيلسوف - مهما يكن مذهبه - أن يبدأ من هذه القاعدة الدنيا ، ليستخلص مما يرى ما قد اندس فيه من نظريات ، وأفكار ومبادئ ، ليضعها - وهى فى صورتها المجردة - موضع النقد والتحوير والتبديل ، حتى إذا ما صقل لنفسه « فكرة » وسواها ، عاد بها - أو قدمها للناس ليعودوا بها - إلى عالم الواقع مرة أخرى ، فأعملها فى ذلك العالم وأجراها فى أحشائه ليتغير وجهه على النحو المرتجى .

أبدا لا يريد الفيلسوف أن يقف من العالم عند حد التأمل ، بحيث يظل يدبر الأمر فى دخيلة فوائده ، ثم لا شئ بعد ذلك ، إذ لو فعل ذلك لما زاد على أن يشد العالم من خارجه إلى داخله ، وأن يكتفى بأن يكون هو على وعى وفى أصحابه وبقطعة ، فهو فى هذه الحالة يتأثر ولا يؤثر ، ويأخذ ولا يعطى ، نعم ، إن ذلك قد يجعل منه هو إنسانا أكثر تهديبا مما كان وأنفذ بصيرة ، لكن وجوده بين الناس يساوى عدم وجوده بالنسبة إليهم ، لأن دنياهم لن تتغير بسبب ما قد يكون فى رأسه من فكرة أو مبدأ ، على أن مثل هذه الفيلسوف الذى يحرص على أن تلور مكتبة الفكر داخل رأسه دون أن

ينخرج للناس طبعها ليقبلوه أو يرفضوه ، لا أعرف له وجودا إلا فيمن أخذ ديناه مأخذ الهزل ، وهؤلاء هم الصغار .

وسؤالنا الآن هو هنا : كيف يختلف وقع الفكرة الفلسفية باختلاف المذاهب ، وقد تلخصنا هذه المذاهب في ثلاثة : مذهب يجعل الأولوية للواقع المادى وأما الفكر فظل له وتابع ، ومذهب يجعل الأولوية للفكر الذى ينبع من طبيعة العقل ذاتها ، وأما عالم المادة فظل له وتابع ، ومذهب ذلك يجعل الواقع والفكر فى حوار ، فلا فكر إلا ما له صلة بالواقع ، ولا واقع إلا ما له صلة بالفكر ، ولا واقع ولا فكر معا إلا بما له صلة بالإنسان وحياته .

لو كان الفيلسوف واقعيا ، بالمعنى الذى يجعله ينظر إلى الطبيعة ويجراها على أنها أمر مفروغ منه ولا قبل لنا بتغييره . كان فى رأيه أن كل ما فى وسعنا هو أن نوائم بين أنفسنا وبين الطبيعة وقوانينها ، فكل حركة فى جسد الإنسان نفسه هى جزء من تيار الحوادث المحتوم ، لا يغير منها أن يُسر لها أو يحزن ، فليسر ما شاء أو ليحزن ، فذلك لن يغير من الأمر شيئا ، وإذن فالتفكير الإنسانى فى هذه الحالة مسألة ذاتية بحيث لا تخص إلا صاحبها ، ولذلك يقلب على الفيلسوف الواقعى أن يكون - فى فلسفته - بمعزل عن دنيا العمل والنشاط ، ولماذا يتدخل - بفلسفته - فى مجرى الحوادث وهو يعلم أن تيارها محتوم بقوانين الواقع ، والخير كل الخير هو فى أن نخلى بين العلماء وبين هذا الواقع المحتوم المطرد ، ليعثوا لنا عن قوانينه فتفيد منها ما استطعنا ، وقصارى الإنسان أن يضبط نفسه بمسك بزمامها ، لأنه لن يستطيع أن يمسك بزمام القدر ومصيره .

وأما صاحبنا الفيلسوف المثالى الذى يجعل الأولوية للفكرة النابعة من جوف الدماغ لتفرض نفسها على الخارج ، فأمره مختلف ، لقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن « الفكرة » - أى فكرة - هى بطبيعتها مبرأة من أوجه

التفاوت والنقص التي نراها عادة في الأشياء كما تقع فعلا ، «فكرة» الحصان هي دائماً أكمل من أى حصان نراه في دنيا الواقع ، «فكرة» الإنسان هي دائماً كذلك أكمل من أى إنسان نراه في دنيا الواقع ، و «فكرة» الخط المستقيم أكمل من أى خط مستقيم نرسمه في دنيا الواقع ، و «فكرة» الحكومة ، و «فكرة» الأسرة و «فكرة» المدينة كلها أكمل من قسائمها التي تقع فعلا ، ولا عجب في ذلك ، إذ أننا في حالة «الفكرة» نحن الذين نطهو الأكلة على مزاجنا ، وأما في حالة الأمر الواقع فعلينا أن نتقبل أشياء تفرض نفسها علينا دون أن تكون هي المرجوة المنشأة — ففيلسوفنا المثالي يسوى لنفسه عالماً فكرياً ، يراه دائماً أكمل من أى واقع ، فيعيش فيه ، كأنما هو ينتظر حتى يعلو الواقع إلى حيث يعيش ، وحتى إن هم ونزل عن عالمة الفكرى ليصلح عالم الواقع ويغيره ، فسيكون قياسه دائماً إلى أفكاره المثلى ومعاييره الكاملة ، فيصعب عليه أن يملأ الفجوة بين الواقع في نقصه من جهة ومعاييره في كمالها من جهة أخرى ، وعندئذ إما أن ييأس ويلوذ مرة أخرى بعالمه الفكرى ، وإما أن يتعب الناس بغير طائل قريب .

فكن الزميل الثالث الذى يجعل الأمر حواراً بين الفكر والواقع رجل عملي (ونحن نفرق بين «العملى» و «الواقعى») لا يعجبه تطرف الواقعية من جهة ، ولا تطرف المثالية من جهة أخرى ، فلماذا أجعل للواقع المحتوم كل هذا السلطان الذى يشل قدرة الإنسان على تغييره ؟ ولماذا أجعل للأفكار المثلى كل هذه الرفعة التى تعلو بها على الواقع الناقص فلا تنفذه شيئاً برفعها وكماها ؟ فهذه هي بيئة معينة أريد أن أحيا فيها ، لكنها قد توافق أهدافى في جانب ، وتعارض أهدافى في جانب آخر ، وأريد أن أغير الجانب المعارض بحيث يتقدم تلك الأهداف ، وإذن فلا بد من تفاعل معها أقبل به ما أقبله وأرفض ما أرفضه لأغير ما أغيره ! إنه لا جدوى في أن أركن إلى شيء سوى أنا وبقية الزملاء في المجتمع ليغير لى ما أريد تغييره من البيئة

التي نسكنها ، ثم لا جدوى في أن أنشط للتغيير خطة فكرية مثل معصومة من الخطأ ومن النقص ، حتى إذا ما وجدت تطبيقها عمالاً ، انطويت على نفسى لأعيش في أحلامها ، ولذلك لا جدوى في أن أفرض أن للأشياء طبائعها التي لا تتغير ، بل الجلووى هي في تناول المشكلات واحدة واحدة ، لأدرس تفصيلاتها ، ثم أقترح لحلها فكرة تناسبها ، وقد أعود إليها من جديد مرة بعد مرة ، إذا كان الحل لا يأتي إلا على درجات .

إن المعركة بيننا وبين الواقع دائرة الرحى ، الأرض القاحلة يراد لها أن تروع ، والمادة الخامة يراد لها أن تشكل وتصاغ ، والطرق يراد لها أن تمهد ، والترع أن تشق والمرض أن يعالج والأمية أن تزال وغشاوة الجمل والخرافة أن تنفث ، ولن يغني إزاء هذه المعركة الدائرة الرحى أن ينزل الفيلسوف المثالي بفكره الذي لا يتعرض للخطأ ، ولا أن ينظر الفيلسوف الواقعي إلى الواقع على أن هذه هي طبائع الأشياء فيه فلا يتغير منه شيء إلا وفق قوانين الواقع المادى نفسه ، فالمثاليون سادة مترفعون ، والواقعيون سلبيون متفرجون ، مع أننا نريد الرجل الذي ينزل معنا في الممعة ومعه الفكرة التي تصلح سلاحاً في القتال ! قد يكون السيف أصلح هنا والمدفع أصلح هناك ، الطائفة الثقاتة مطلوبة هنا والدبابة مطلوبة هناك . . . أحنى أن لكل مشكلة ظروفها وطريقة علاجها الموقته ، حتى إذا ما انتقلت وضماً أكثر ملاءمة عدنا إليها بطريقة علاج أخرى ، وهلم جرا ، ليست الحياة كمالاً ولكنها سير نحو الكمال ؛ عند المثاليين مراعاة طال أمدها ، واحترام الواقع عند الواقعيين قناعة وصبر .

الفلسفة العملية هي فلسفة التجربة والخطأ ، هي فلسفة النقد والإصلاح ، هي فلسفة النظرة النسبية إلى المواقف والمشكلات ، فلكل موقف ما يناسبه ولكل مشكلة ما يعالجها ، وعندئذ يكون هذا وذاك هو «الحق» في هذه

الاحظة ، وقد لا يعود هو «الحق» غدا بالنسبة للموقف نفسه والمشكلة نفسها ، فإذا كانت المشكلة - مثلا - هي مشكلة التعلم ، واجهتها بما يناسبها الآن ، فأجعل التعلم الإلزامى إلى السن الفلانية ، ودخول الجامعة بالنسبة الفلانية ؛ ثم قد يتغير الموقف غدا فأكون أكثر تقدما وأغزر ثراء ، فأتناول المشكلة نفسها مرة أخرى بحل جديد .

إن «الحق» حاصل ضرب بين طرفين ، هما نحن والموقف الذى نريد أن نقبله أو أن نغيره ، وأى فكرة نقحمها على هذين الطرفين تفسد علينا الفاعلية والعمل ، سواء أتينا بالفكرة من تراث موروث عن الأسلاف أم جئنا بها من أعم تختلف ظروفها عن ظروفنا ، وهذا هو معنى قولنا إن فلسفتنا تابعة - أو يجب أن تنبع - من واقعنا ، والفكرة المقحمة علينا من زمان غير زماننا ، أو من مكان غير مكاننا ، حتى وإن كانت أكمل من فكرتنا الطارئة علينا ، فهي بمثابة الفكرة عند الفلاسفة المثاليين ، يأخونها لكمال بنائها ، لا لصلاحيتها لمعالجة موقف بذاته يعترض طريقنا .



لكننا أمة ورثت فيها ورثته مجموعة من القيم العليا التى نحس فى أعماقنا أنها قيم ثابتة ودائمة ومطلقة من قيود المكان والزمان ، فنقول عنها إنها قيم تصلح للإنسان من حيث هو إنسان ، بغض النظر عن مكانه وزمانه ومواقفه ومشكلاته ، فهل هنالك تناقض بين قبولنا لتلك المعايير الثابتة ، المطلقة من جهة ، وقولنا من جهة أخرى إن الحق يتغير بتغير الموقف الذى يصادفنا والمشكلة التى نعالجها ، فاق قد يكون معيارا صالحا اليوم قد لا يصبح معيارا صالحا غدا ؟

أحسب أن لا تناقض ، وهذه نقطة تريد التوضيح ؛ إن الإنسان فى رحلة

الحياة شبيه به في أى رحلة صغيرة يرتحلها ، فافرض أن رحلتك هي أن تعبر الصحراء حتى تصل إلى نقطة معينة على شاطئ البحر الأحمر ، فالهدف الأخير ثابت أمامك لا يتغير ، ولكن أهدافا جزئية فرعية ستنشأ خلال الطريق ، فهذه حفرة عميقة أمامك ، تريد اجتيازها ، فعندئذ تنحصر تفكيرك في طريقة اجتيازها قبل أن تستأنف السير ، وهنا تكون هذه المشكلة الجزئية هي وحدها التي تتحكم في منهج التفكير ، ويكون معيار صلاحية الفكرة هو نفعها في تجنبك ما تريد اجتنابه ، وكلما زاد نفع الفكرة زاد نصيبها من الحق ، لكن سواء كانت معالجتك لهذه المشكلة الطارئة سليمة أو معيبة ، فهل يؤثر ذلك في هدفك الأخير ؟ كلا ، فذلك هدف ثابت تضعه نصب عينيك كالبوصلة التي ترسم لك وجهة السير ، دون أن تتدخل في طرائق معالجتك لمشكلاتك الصغرى أثناء الطريق ، . . وهذا ما يعمل به قبطان السفينة وما يصنعه قائد الطائرة ، وهو ما يصنعه قائد الجيش في المعركة حين يفرق بين « الاستراتيجية و « التكتيك » ، فالأولى هي خطة القتال ، والثانية هي معالجات للمواقف الجزئية التي تنشأ أثناء تنفيذ تلك الخطة .

هكذا الأمر بالنسبة إلى قيمنا الخالدة الثابتة من جهة ، وقيمنا النسبية المتغيرة من جهة أخرى ، الأولى هي بوصلة السير ، والثانية هي المعالجات للضرورة للمشكلات الطارئة .

ولو أننا فرقنا هذه التفرقة ، فربما وجدنا أننا بحاجة إلى النظرات الفلسفية الثلاث في آن معا ، ولكن لكل نظرة منها مرحلة ومهمة غير مرحلة للنظرتين الآخرين ومهمتهما : فلكي نسير في تغييرنا للمجتمع على هدى وبصيرة ووعي ، لا بد لنا أولا من مرحلة واقعية نرصد بها ملامح الواقع كما هي ، دون أن نشوه الصورة بألوهام أو أحلام أو خيال ، شريطة ألا تقع في غلطة الفلاسفة الواقعيين حين يظنون أن الواقع طبيعته المحتومة ، ويتلو هذه المرحلة مرحلة ثانية نتأمل فيها الأفكار والمبادئ - على نحو شبيه

بما يفعله الفلاسفة المثاليون — تلك الأفكار والمبادئ التي توجهنا في طريق السير نحو تغيير الواقع الذي رصدنا ملامحه ولم نرض عنها ونريد تغييرها ، شريطة ألا تقع في غلطة المثاليين حين يظنون أن تلك الأفكار والمبادئ مبنية الصلة بعالم الواقع ، وفي هذه المرحلة التأملية أيضا تجيء مهمة القيم الثابتة الخالدة التي ورثناها ونريد الحفاظ عليها ، إذ هي التي تشير إلى اتجاه السير ، دون أن يكون لها شأن بالمشكلات الفرعية التي نلقاها في الطريق ، وثالثا وأخيرا تجيء المرحلة العملية التي نحصر فيها انتباهنا في كل مشكلة فرعية على حدة ، نبحث لها عن علاج مرهون بظروفها ، دون أن نغير في اتجاه سيرنا الذي رسمته لنا بوصلة القيم الموروثة في ثباتها وتجريدها وإطلاقها .

فلو سألتني بعد ذلك كله : أى مذهب فلسفى تختار ؟ أجبتك سائلا بدورى : فى أى مرحلة من مراحل السير ؟ فأنا واقفى فى مرحلة رصد المشكلات ، ومثالى فى مرحلة تحديد اتجاه السير ، وعملى تجريبى فى مرحلة معالجة المشكلات .

بضائقة مالية أو بعلة مرضية لا قبل لك بردها ، ورجل يفتح عينك على ما هو قائم حولك بالفعل من أمثال هذه المشكلات ، ليوجه انتباهك إلى ضرورة حلها .

٣

ونعود الآن إلى تحليل المنهج الماركسي في تناوله لسألة الترتيب المنطقي بين الفكر والواقع ، لأننا نلمس في هذا تناول شيئاً من الخلط والتناقض ، فالنظرية الماركسية في هذه المسألة تتلخص في أن الجانب الشعوري من الإنسان ليس هو الذي يحدد موضعه (أعني موضع الإنسان) من الوجود الخارجي ، بل إن موضعه من الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد جانب الشعور منه ، أى أن الجهاز العقلي كله يجمع ما فيه من خواطر ومشاعر وأفكار وعواطف ورغبات وقيم جمالية وأخلاقية وغير ذلك ، هو حصيلة نتجت عن المجتمع وطريقة تكوينه ، وليس العكس هو الصحيح ، أى أن ذلك الجهاز العقلي من الإنسان لا أثر له في خلق المجتمع وطريقة بنائه ، أو بعبارة أخرى أقرب إلى الطريقة الميجلية في التعبير ، إن المجموع — متمثلاً في الدولة أو في الأمة أو في المجتمع على أية صورة من صوره — أسبق من أفرادها ، وهو أعلى منهم رتبة في درجات الحق والواقع ، على أن المقصود بالمجتمع في النظرية الماركسية ، من حيث تأثيره على الأفراد وتشكيله لأفكارهم ومعاييرهم ، هو النظام الاقتصادي السائد في ذلك المجتمع ، وما يقتضيه هذا النظام من علاقات بين الأفراد .

لقد نشأ ماركس نشأة هيكلية — وهو في ذلك شبيه بالكثرة العظمى من فلاسفة عصرنا — فتأثر هيكل حتى وهو يثور عليه ويقلب آراءه رأساً

على عقب ، من ذلك تميزه بين ما هو « حقيقى » وما هو « ظاهرى » ، لكن بينما ذهب هييجل (وجميع الفلاسفة المثاليين من قبله ومن بعده) إلى أن عالم الفكر هو الجوهر وهو الحقيقة ، وأن عالم المادة هو العرضى وهو الظاهر ، عكس ماركس الوضع والترتيب ، فجعل الجوهر والحقيقة فى عالم المادة (أى النظام الاقتصادى السائد وبخاصة أدوات الإنتاج) وجعل العرضى والظاهر فى عالم الفكر أو العقل أو الشعور ، أى أنك تستطيع أن تفسر أية فكرة تريد ، يردّها إلى أصلها التى نشأت عنه من النظم الاقتصادية القائمة لا أن تفسر هذه النظم الاقتصادية بردّها إلى نظريات وأفكار فى رأس الإنسان ، وفى عبارة مختصرة نقول إن النظرية الماركسية تعطى أولوية الوقوع للأوضاع المادية خارج الإنسان الفرد ، وعنها يتفرع ما ينبثق منها من أفكار ومشاعر كائنة ما كانت .

وليس من همتا فى هذا المقال أن تناقش النظرية الفلسفية من حيث هى بل من حيث اتساقها فى منهج البحث ، على أن أول ما يلفت نظرنا ونود أن نشبّه — ولو على سبيل الفكاهة — أن النظرية الماركسية « نظرية » أى أنها « فكرة » وقد جاء من جاء بعدها بمن آمنوا بصوابها ، فحاولوا أن يترجموها من « عالم الفكر » إلى « علم التنبؤ والتطبيق » ، وبقدر ما كتب لهم من نجاح فى ذلك ، فهم قد وجدوا « فكرة » سبقت « النظام الاقتصادى » الذى يحاولون أن يخرجوه على غرار تلك الفكرة ، والحق أى إذا تصورت طائفة كبيرة من القيم والمعايير فى حياة الناس قد نشأت نتيجة لازمة لشبكة للعلاقات الاقتصادية القائمة ، ولنوع أدوات الإنتاج المستخلصة ، فإنه لمن المتعذر جداً على أن أرى كيف تكون الحياة العقلية كلها نتيجة لتلك الأوضاع المادية الخارجية ؟ فى هذه الحياة العقلية — مثلاً — حساب وجبر وهندسة ، وفيها علم بالضوء والصوت والحرارة والمغناطيس والكهرباء ، وفيها قياسات للأفلاك وأبعادها وسرعاتها .. فهل هذه « الحياة العقلية » كلها نتيجة لزمت

بالضرورة عن كون المجتمع القائم يصنع القماش بهذه الأداة أو تلك ، ويزرع الأرض بهذه الوسيلة أو تلك ؟

أريد للقارئ أن يتصور معي أن كارثة الحروب الذرية قد شاء لها القدر الأعمى أن تقع فتمحو نظامنا الاقتصادي كله بما فيه من أدوات الإنتاج جميعاً ، ونظامنا الاجتماعي كله بما فيه من أوضاع وتقاليد ، ولم يبق إلا على طائفة من قوانين العلم في رموس نفر من العلماء ، أو في صفحات الكتب أفلا يرى القارئ معي أنه من الجائر والممكن والمحتمل في هذه الحالة أن يهتدى الناس بتلك المعرفة العلمية فيصنعوا النظام الاقتصادي في الصناعة كما كان ؟ .. لكن اعكس الفرض وتصور أن ما قد شامت المصادقات المنكودة أن تمحوه ، هو المعرفة العلمية في جميع مظاهرها وشتى مصادرها ، مبقية على ما هناك من مصانع وآلات ، فإذا يكون المصير ؟ إنه يكون كما تضع رجلاً يجهل كل شيء عن هذه المصانع كيف تدار وكيف تصالح ، تضعه فيها وتقول له هاك ! إنه لن يمضي إلا وقت قصير ، ثم تندثر الصناعة إلى غير عودة :

لو قال ماركس إن العلاقة بين الفكر والمادة علاقة متبادلة ، لكان - فيما نرى - أقرب إلى الصواب ، فالواقع المادى يوحى بالفكرة ، والفكرة بدورها تؤثر في الواقع وتعيد تشكيله ، وإننا نرى هذه العلاقة المتبادلة بين الفكرة العقلية وتطبيقها المادى في جميع المستويات على تفاوتها واختلافها ، فكم من ثورة سياسية قامت ، حين أثار الواقع الكريه أنفاس الناس ، فنبلورت في رموسهم فكرة ، فثاروا ليخرجوها إلى الواقع ، وهكذا يكون الترتيب : واقع ففكرة فواقع ، ثم واقع ففكرة فواقع ، وماذا يكون البحث العلمى إلا السير على هذا الترتيب نفسه : واقع نشاهده ونحلله ، ففكرة تنشأ ، فتطبق جديداً لها لنطمئن على صوابها ، ثم ماذا

يكون التخطيط لأى مستقبل قريب أو بعيد ، فى الحياة الخاصة أو فى الحياة العامة ، إلا سيراً على هذا الترتيب : موقف واقعى راسخ ، ففكرة لتغييره ، فلإخراج تلك الفكرة إلى دنيا الواقع لتبدل الموقف القائم بموقف واقعى جديد .

وهاهنا كذلك يعنى لنا أن نذكر فلسفتنا الاشتراكية كما تبلورت فى الميثاق الوطنى ، إذ نجد هذه العلاقة المتبادلة بين الفكر والتطبيق ، بين الفكر والواقع ، ركناً من أركانها ، يقول وهو فى معرض التطبيق الاشتراكى ومشاكله « ... إن ذلك يكفل دائماً أن يكون الفكر على اتصال بالتجربة ، وأن يكون الرأى النظرى على اتصال بالتطبيق التجريبي ، إن الوضوح الفكرى أكبر ما يساعد على نجاح التجربة ، كما أن التجربة بدورها تزيد فى وضوح الفكر وتمنحه قوة وخصوبة تؤثر فى الواقع وتتأثر به ، ويكتسب العمل الوطنى من هذا التبادل الخلاق ، إمكانيات أكبر لتحقيق النجاح ... »

إن ما نسميه « بالسياسة » إن هو إلا خطة للعمل فى هذا الميدان أو ذاك ، نرسمها لنقوم بتنفيذها ابتغاء تغيير الواقع بواقع آخر أفضل منه فهى دائماً « فكرة » يراد لها أن تهلى السائرین فى طريق التنفيذ ، فلو أصررنا على أن الواقع الاقتصادى أولاً والفكر ثانياً ، نتج عن ذلك حتماً أن تغنى « السياسة » ويطل أثرها ، ويصبح محالاً على قوم أن يغيروا ما بهم حتى وإن غيروا ما بأنفسهم ، أضحى أنه يكون محالاً عليهم أن يغيروا واقعهم حتى وإن تغيرت أفكارهم ، والواقع المشهود صاخر بما فى ذلك من بطلان .

لقد يختلف الدارسون للركس فى فهم ما يريد به بالنسبة إلى العلاقة بين الفكر من جهة والواقع من جهة أخرى ، أهو من القلايعة الواحدین

الذين يردون كل شيء إلى أصل واحد (والأصل الواحد في هذه الحالة هو المادة) أم هو من الفلاسفة الثنائيين الذين يردون الأشياء إلى أصلين ، هما المادة والعقل معا ، فلو كان ماركس من الفريق الأول صراحة ، لكانت ظواهر العقل كلها في رأيه فروعا تنفرع عن أصل مادي ، ولو كان من الفريق الثاني صراحة ، لكان العقل (أو الروح) والمادة عنده أصلين متساويين في درجة الأصالة ، لا يتفرع أحدهما عن الآخر .

لكن ماركس يقف من ذلك موقفاً فيه بعض اللبس ، مما يجعل حكنا على العلاقة بين الفكر والواقع المادي في مذهبه أمراً محفوفاً بالشكوك ، فهو يقول « إن الديالكتيك في كتابات هيجل يقف على رأسه ، ولا بد لنا من أن نقلبه عقبا على رأس ليحتل » . . . ومعنى ذلك أن هيجل يجعل الرأس (أى الأفكار) أساسا أوليا ، منه تنفرع سائر الجوانب ، وأما ماركس حين يطالب بأن تقلب الوضع ليقف الديالكتيك على قدميه لا على رأسه — بحيث يكون الرأس إلى أعلى ، فهو يريد بذلك أن تكون الأفكار هي الفرع الذي يضرع عن أصل ، فالأساس هو مادة الواقع الصلبة ، وأما أفكار الرأس فهي الهواء كالطابق الأعلى من بناء مرتفع ، ما لم يرتكز على أساس مكين في الأرض ، لما كان له وجود ، وفي هذا يقول ماركس في العبارة نفسها التي أسلفنا منها شطرا ، « ان الجانب الفكري ما هو إلا الجانب المادي بعد أن انتقل إلى الرأس وترجم فيه إلى صورة أخرى » . . . وليس من الواضح هنا إذا كانت هذه « الصورة الأخرى » مما يمكن أن يستقل بنفسه ، بحيث تكون لدينا نسختان ، أو صورتان كتبنا بلغتين مختلفتين ، أم أن هذه « الصورة الأخرى » كان يستحيل لها أن توجد إلا إذا سبقها الأصل الذي تنفرعت عنه ، بعبارة أخرى ، هل يمكن للإنسان أن يكتب بالقلمين الراسخين على أرض الواقع ، مستغنيا عن الرأس وما فيه من أفكار ما دامت هذه الأفكار ترجمة للصورة للمادية الواقعية ؟

الظاهر أن ماركس - وإن يكن يصر على أن تكون الأولوية للواقع المادى - إلا أنه يعلق أهمية على الجانب الفكرى بعد ذلك ، على اعتبار أنه هو المستوى الذى تتم فيه الحرية بمعناها الصحيح ، كأنه يتابع هيجل فى توحيده بين الحرية والروح ، وفى أن الإنسان لا يظفر بالحرية إلا من حيث هو كائن روحانى ، لا من حيث هو كائن من لحم ودم ، برغم أن الأساس البدنى لا بد أن يرسخ ويستقر أولاً ، إن هذا الأساس البدنى شرط ضرورى يجب توافره قبل أن تكون هناك حرية للجانب الروحانى ، وذلك الأساس البدنى هو الجانب الذى يخضع لجمعية السببية وضرورة تتابع حلقاتها ومراحلها على وجه معين لا يتغير ، والمجتمع الذى ما يزال فى مرحلة إشباع حاجاته المادية ، هو بمثابة من لا يزال فى مضمار الضرورات البدنية التى تخضع للجمعية وللضرورة ، لكن الهدف الاسمى بعد ذلك هو أن نجاوز مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية ، وهذه لا تكون إلا فى جانب الروح ، أو العقل ، أو الفكر .

وإذا كان ذلك كذلك ، إذن فنهج الحتمية العلمية مقصور على جانب من الإنسان دون جانب ، فهو إن مكنتنا من إجراء النبوءات التاريخية لحياة المجتمع وهو فى نشاطه الاقتصادى من إنتاج واستهلاك ، فهو لا يجاوز الحدود التى بها يكون حاضر الحياة الاجتماعية نتيجة حتمية لماضيا ، وأما حين يجاوز الإنسان بمجابهة نطاق الضرورة لينخل نطاق الحرية (وهاتان التسميتان من عند ماركس) فيبتل عندئذ تطبيق المنهج العلمى بحتميته ، لأننا هاهنا لا نتعقب كل شئ إلى أسبابه ، إذ قد نشأ إحدى الحالات العقلية الحرة عن غير سبب يسبقها ويحتم ظهورها .

وبعبارة أراها أكثر وضوحا ، إن الأفكار صنفان : أفكار نمجية

انعكاسات للحياة المادية الواقعية — أعني للحياة الاقتصادية في الظروف القائمة من إنتاج واستهلاك — وأفكار أخرى تتحرر من هذا القيد ، والنوع الأول من الأفكار وحده هو الذى يجوز القول فيه بأنه خاضع للحتمية العلمية وضرورتها ، وهو وحده الذى يجوز أن يكون «أيدىولوجية» تلزم صاحبها بالقبول ، وهو وحده الذى نعينه حين نقول إن تاريخ الإنسان في حياته المادية وفي حياته الفكرية على السواء ، مسير بأوضاع حياته الاقتصادية . . . فهل وقع ماركس في تناقض منهجى حين افترض نطاقا للضرورة ونطاقا للحرية ، وجعل الأول للحياة المادية والثانى للحياة الفكرية ، ثم لم يفرق في هذه الحياة الفكرية بين ما يجرى انعكاسا للأساس المادى ، فيرتبط بحتميته ، وما يجرى إبداعا أصيلا فيتصف بالحرية من روابط الحتمية وضرورتها ؟

٤

بغير التعرض للجانب الموضوعى من النظرية الماركسية ، أريد أن أحصر اهتمامى في منهج السير من مقدمات النظرية إلى نتائجها ، لأسأل : هل تلزم تلك النتائج حتماً عن المقدمات ؟

إنه لجوز القول إن ماركس قد سار في تفكيره خلال خطوات ثلاث :
 فى الخطوة الأولى يحلل طرق الإنتاج في ظل الرأسمالية ، ليجد أنها مادية — بما فيها من تنافس حر لا تضبطه ضوابط — إلى أن تأخذ الأموال في التركيز عند نفر قليل ، بظل على مر الزمن يزداد قلة كلما صرع التنافس صرعا في ميدان التسابق ، وهذا بدوره يزيد من عدد من لا يملكون مالا ، وإن هذا الانحياز المزدوج — الإمعان في قلة من يملكون ، وفي زيادة من لا يملكون — ليستند كلما ارتقت وسائل الإنتاج ، وبالتالي شدة التنافس

على توزيعه ، وبالتالي كذلك سقوط من يسقط في ميدان التسابق ، ليقى ذلك النفر القليل المالك ، فكأن النتيجة المحتومة هي زيادة في ثروة الأثرياء ، وزيادة في شقاء الأشقياء ، ومن الطبيعي أن تكون القلة الثرية هي الطبقة الحاكمة ، وأن تكون الكثرة الفقيرة هي الطبقة المحكومة .

وفي الخطوة الثانية يبين - بناء على النتيجة التي وصل إليها في الخطوة الأولى - ضرورة أن يتول الأمر إلى طبقتين اثنتين : بورجوازية غنية حاكمة من جهة ، وعمال فقراء محكومون من جهة أخرى ، فكأنما تحدث - بالتدريج - عملية استقطاب في المجتمع ، بحيث تقسمه إلى هذين القطبين وحدهما ، لأن سائر الأفراد - إذ هم يخوضون معركة التنافس والتسابق ، إما أن ينتجحوا فينخرطوا في جماعة الحاكمين الأثرياء ، وإما أن يخفقوا فينضموا إلى المحكومين الفقراء ، وأن طبيعة الموقف عندئذ تقم أن تتوتر العلاقة بين القطبين مع ضرورة أن يكون النصر عند الصدام للكثرة العاملة المحكومة الفقيرة ، وذلك لأنه بينما لا يتم وجود لصاحب المال إلا بوجود العامل الذي يعمل لينتج له ، فإن وجود العاملين المتسابقين يمكن أن يتم بغير وجود صاحب المال ، وإذا فن غير المتصور أن تنمحي الطبقة العاملة ، لكن من المتصور أن تنمحي طبقة أصحاب رموس الأموال ، ومن ثم كان النصر محتوما آخر الأمر للطبقة التي لا مناص من وجودها ، على الطبقة التي يمكن زوالها .

وأخيرا نجىء الخطوة الثالثة التي يرتبها على نتيجة الخطوة السابقة ، فإدام صراع الحاكمين الأغنياء المالكين لأدوات الإنتاج ، والمحكومين الفقراء العاملين بتلك الأدوات لصالح أصحابها ، قد انتهى بانتهاء حتمى للطبقة العاملة ، إذن فالنتيجة هي قيام مجتمع لا طبق يتجانس أفراداه ، هو الذي

يملك وسائل الإنتاج وهو كملك الذى ينتج فى آن معا ، وتلك هى مرحلة الاشتراكية .

ونحن نسأل : هل تبيء هذه الخطوات الثلاث فى تسلسل منطقي يحتم علينا ضرورة الأخذ بكل خطوة ما دما قد أخذنا بالخطوة التى سبقتها ؟ إنه مع التسليم بما جاءت به الخطوة الأولى من أن التنافس الحر فى الاقتصاد الرأسمالى ، لا بد مؤد إلى تراكم الثروة فى قلة من الناس من جهة ، واتساع للشقاء والفقر فى كثرة من الناس من جهة أخرى ، نسأل : هل ينتج عن ذلك حتما أن تختفى كل الطوائف إلا طبقتين اثنتين : طبقة البرجوازيين الأغنياء ، وهى قليلة العدد ، وطبقة الجماهير العاملة التى تمتص سائر الطوائف الأخرى ، أين نضع رجال العلم ورجال الفن فى هذا التقسيم ؟ أين نضع المهنيين من أطباء ومهندسين ومعلمين وغيرهم ؟ أين نضع أصحاب الملكيات الزراعية الصغيرة ؟ فى ظنى أن استقطاب الناس فى محورين : فحاكم غنى هنا ومحكوم عامل وفقير هناك ، قد يصور الموقف فى محيط الصناعة وحدها ، لكن ذلك لا يلزم عنه اخضاع طوائف أخرى فى بناء المجتمع ليست تلتحق بذلك المحيط .

وإذا سلمنا بصواب الخطوة الثانية فى أن المجتمع لا مناص له من هذا الانقسام إلى طرفين : صاحب أدوات الإنتاج وعامل مأجور ، وأن النصر يحققه لثاني على الأول ، فهل يلزم حتما أن تظل الطبقة العاملة التى هى عندئذ المجتمع كله ، متجانسة تجانسا يحلها من الصراع ؟ أليس هناك — من الوجهة المنطقية الصرف ، فضلا عن شواهد الواقع — احتمال بأن تسير هذه الطبقة المتجانسة فى نفس المراحل مرة أخرى ، حتى وإن اتخذ السير صورة أخرى ، وذلك بأن يعلو فريق على فريق إن لم يكن بكثرة المال وملكية وسائل الإنتاج ،

فبغير ذلك من عوامل الجاه والسلطان ، ثم سرعان ما تربط روابط المشاركة في المصلحة أفراد أولئك وأفراد هؤلاء ؟ نقول إن ذلك محتمل وليس مؤكد الخللث وما دامت المقلمة الواحدة تؤدى بك إلى أكثر من احتمال واحد ، فننصحكم أن تختار أحد الاحتمالات الكثيرة على أنه النتيجة المؤكدة .

فهما يكن من أمر النظرية الماركسية من حيث موضوعها ومادتها ، فأحسب أن بها ثغرات في منهج استدلالها .

المحتويات

الصفحة

٥	تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة
٤٢	حركة المقاومة في الأدب العربي الحديث
٦٥	إرادة التغيير
٧٧	وحدة التفكير
٨٨	يمين الفكر ويساره : ما معناهما ؟
١٠٢	رجل الفكر ومشكلات الحياة
١١٣	طراز من الفردية جديد
١٢٨	الفرد ، والمواطن ، والإنسان
١٤٢	من هو المثقف الثوري
١٥٤	ضوء على معنى الصراع الفكري
١٦٨	أزمة القيم في عصر الانطلاق
١٧٨	بأي فلسفة نسير ؟
١٩٣	قيادات الفكر المعاصر
٢٠٣	روح العصر من فلسفة
٢١٨	الماركسية منهجاً

مراجع الشريعة

بكر، زكريا، ص ٨٤٤ - الفتاوى: ١٣٨٨٩ - ١٣٨٩٠ - ١٣٩٠ - ١٣٩١، دار الحديث - دمشق، SHIBOK L&C
الفتاوى، ١٩٨٨، دار الحديث - دمشق، ٧٤١٣١٤ - ٧٤١٣١٥، دار الحديث - دمشق، SHIBOK UN

Bibliotheca Alexandrina



0450992